G.G. FUELLEBORN

BEYTRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft,* 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft,* 1788; *Die Kritik der Urteilskraft,* 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1793; *Die Metaphysik der Sitten,* 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

BEYTRÄGE

ZUR

GESCHICHTE

DER PHILOSOPHIE.

HERAUSGEGEBEN

VON

GEORG GUSTAV FÜLLEBORN,

PROFESSOR AM ELISABETHANUM IN BRESLAU

NEUNTES STÜCK.

IENA UND LEIPZIG.

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1798.

I n h a l t.

Inhalt.

Inhalt.

TIMÄUS DER LOKRIER
VON
DER WELTSEELE.

Kap. I.

§. 1.

Timäus der Lokrier ſagte: Es giebt zwo Urſachen aller Dinge, den Verſtand, als Urſache deſſen, was mit Abſicht geſchiehet, die Nothwendigkeit, als Urſache deſſen, was mit Gewalt durch körperliche Kräſte entſteht. Die erſte iſt von der Natur des Guten und wird Gott genannt, die Urquelle jeder Vollkommenheit. Andere Urſachen, welche nach oder mit derſelben wirken, hängen alle von der Nothwendigkeit ab. *)

§ 2.

*) Plato im Timäus S. 1058 Ficin. führt dieſs weiter aus. Er ſagt: μεμιγμένη ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συςάσεως εγενήθη κ. τ. λ.

§. 2.

Alles was iſt, iſt nach ihm *Idee*, *Materie*, und das, *was in die Sinnen fällt*, gleichſam ein Abkömmling der beyden erſten.

§. 3.

Die Idee iſt unerſchaffen und unveränderlich, fortdaurend und von der Natur des ſtets Gleichen; ſie läſst ſich mit dem Verſtande vorſtellen, und iſt Urbild alles deſſen, was wird und ſich verändert. Ein ſolches Weſen verſteht man unter dem Namen der Idee. *)

§. 4.

Die Materie iſt empfänglicher Stoff, Mutter, Ernährerin und Gebährerin des dritten Weſens. Indem ſie die Bilder (der Idee) aufnimmt, und gleichſam in ſich abdrückt, bringt ſie alle entſtandene Dinge zur Wirklichkeit.

§. 5.

Die Materie iſt zwar ewig, aber nicht unveränderlich, an ſich ohne Geſtalt und Bildung, aber jeder Bildung fähig. An Körpern iſt ſie theilbar und von der Natur des wandelbaren. Man nennt ſie auch Ort und Raum.

§. 6.

*) Plato Tim. S. 1060. φύσις τοῦ αὐτοῦ, was nach allgemeinen Geſetzen in der Natur erfolgt, φύσις τοῦ ἑτέρου, regelloſe Bewegungen.

§. 6.

Diese beyden Urwesen sind einander entgegengesetzt. *) Die Idee läſst sich mit dem Manne und Vater, die Materie mit dem Weibe und der Mutter vergleichen, das dritte sind ihre Kinder. Auch giebt es für diese drey wieder dreyerley Erkenntniſsarten, für die Ideen den Verstand, hier ist *Wissenschaft;* für die Materie den untergeschobenen Schluſs, ohne unmittelbares Anschauen, hier ist *Analogie;* **) für ihre Erzeugnisse die Sinnen, hier findet nur *Meynung* statt.

§. 7.

Ehe der Himmel wurde, waren schon Idee, Materie und Gott, der Urheber des besseren. Weil nun das alte besser ist als das

 neue,

*) Batteux folgt einer Handschrift in der P. Bibl. und läſst ἐναντίαι weg. Da es aber in andern Handschriften steht und einen guten Sinn giebt, so behielt ich es bey.

**) Κατ' ἀναλογίαν, durch analogische Schlüsse. Wir erkennen die Materie durch unsre Sinne nicht mehr als Materie, weil ihr die Idee itzt schon beygemischt ist. Nur durch Abstraction und Schlüsse werden wir in den Stand gesetzt, sie uns wieder in ihrem formlosen Zustande zu denken.

neue, *) und das geordnete beffer als das ungeordnete, fo fand Gott nach feiner Güte für nöthig, die Materie, von welcher er fahe, dafs fie die Idee annahm, und von ihr mannigfaltige aber regellofe Verwandlungen erlitt, in die Ordnung zu bringen, und ihre, bis dahin unbeftimmte Veränderungen auf eine beftimmte einzufchränken, damit die verfchiedenen Zuftände der Körper nach einftimmigen Verhältniffen, und nicht mehr blos willkührlich auf einander folgten. So fchuf er alfo nun die Welt aus dem ganzen Vorrath von Mate, und machte fie zur Gränze

alles

*) Schulthefs hat diefe Stelle am beften verftanden. Er fagt: durch die blinde Bewegung der Materie ward immer Neues, das keinen Beftand hatte — Das gefiel Gott nicht (alt werden, d. h. Beftand haben, fchien ihm beffer, als fich immer regellos erneuern.) Nach feiner Idee konnten Dinge feyn, die nicht fogleich wie Wolken und Rauch zerfliegen, Dinge von Beftand, einige von fehr langer, andre von immerwährender Dauer. War nicht eine nach diefer Idee bearbeitete Materie etwas unendlich befferes, als die regellofen Spiele der wimmelnden Materie? Batteux überfah diefen ganz natürlichen Sinn, weil ihm in den Alten überall die Vorftellung von Gott vorfchwebte. Gott, meynte er, weil er älter fey als die Materie, habe fich das Recht angemafst, fie in Ordnung zu bringen.

alles deſſen, was iſt, indem ſie alles übrige in ſich ſchlieſst, — zu einem einzigen, eingebohrenen, vollkommenen, beſeelten und vernünftigen Werk; denn ein ſolches iſt beſſer als ein unbeſeeltes und unvernünftiges; — zu einem kugelförmigen Körper; denn die Kugelgeſtalt war unter allen die vollkommenſte.

§. 8.

Weil nun Gott das vollkommenſte Werk hervorbringen wollte, ſo machte er dieſen erſchaffenen Gott, der von keiner andern Kraft zerſtört werden kann, auſser von *dem* Gott, welcher ihn ſchuf, im Fall ihn dieſer ja zu zerſtören gedächte. Allein das wird er nicht; denn es iſt keinesweges Sache eines guten Weſens, ſein ſchönſtes Werk verderben zu wollen. Die Welt dauert demnach fort, unzerſtörbar, unvergänglich und glücklich. Ia ſie iſt das Vortreflichſte, was geſchaffen werden konnte, weil ſie von dem vollkommenſten Werkmeiſter herkommt, der auf keine Muſter mit Händen gemacht, ſondern auf die ewige Idee ſah, und auf das Weſen, welches ſeinem Verſtande vorſchwebte. Nach dieſem aufs genauſte gearbeitet, iſt

ſie das Schönſte, das keiner Ausbeſſerung mehr bedarf. Sie iſt auch vollſtändig in allem, was zu einer Sinnenwelt gehören kann, weil jenes ihr Urbild alle lebendige Weſen, nicht eines ausgenommen, ſchon als Idee enthielt, und bereits ein vollſtändiger Inbegriff aller möglichen Ideenweſen war, die in dieſer Welt nun alle verſinnlicht wurden.

§. 9.

Sie iſt feſt, fühlbar und ſichtbar; ihre Theile ſind Erde, Feuer und was zwiſchen dieſen liegt, Luft und Waſſer. Sie beſteht aus allen Körpern, alles iſt in ihr ſo ganz und vollſtändig, daſs auch nicht ein Theil auſsenblieb. Daher kommt es, daſs ſie, als der ſelbſtſtändigſte Körper des Alls der Dinge, nichts von äuſseren Zufällen zu befürchten hat; — denn auſser ihr giebt es ſonſt keine Körper, — und nichts von innern; denn, bey den richtigſten Verhältniſſen in der Zuſammenſetzung und bey einer gleichen Vertheilung der Kräfte, kann kein Theil den andern überwältigen, noch ſich von einem andern überwältigen laſſen. Keiner nimmt zu und keiner geht zu Grunde, ſondern ſie dauren

in einer unaufhörlichen Verbindung nach den besten Gesetzen fort. Man nehme z. B. drey Gränzpunkte an, welche man will, und gebe ihnen einen gleichen Abstand von einander, so wird sich in Ansehung der Entfernung der mittlere beständig zu dem ersten verhalten, wie der dritte zum mittleren, und dieses Verhältniss wird bleiben, was man ihnen auch immer für eine Lage und Ordnung anweist; denn es ist ganz unmöglich, hierin jemals eine Ungleichheit zu finden. Auch in Ansehung der Figur und Bewegung ist die Welt vollkommen. Als Kugel ist sie sich überall gleich, ist sie alles und kann alle übrige gleichartige Figuren fassen. Vermöge ihrer kreisförmigen Bewegung aber kann sie in Ewigkeit fortdauren. Nur bey einer Kugel war es möglich, dass sie immer in der Ruhe und Bewegung einen gleichen Raum einnehmen konnte, den sie ganz ausfüllt, und doch nirgends überschreitet, weil die Linien vom Mittelpunkt bis an den Umkreiss alle gleich sind.

§. 10. (nach d'Argens II.)

Diese Welt, schon dem äusseren Ansehen nach, völlig eben und glatt, bedarf auch kei-

ner ſterblichen Werkzeuge, (die ſie uneben machen würden) dergleichen die übrigen belebten Weſen des Bedürfniſſes halber erhalten haben. Denn Gott hat zwar die Weltſeele in die Mitte der Welt geſetzt, ſie aber doch noch an die Oberfläche derſelben heraufgeführt, und ganz über dieſelbe ausgebreitet. (Daher ſie alles ohne Organe gewahrnimmt.) Er ſchuf ſie durch Vermiſchung der untheilbaren Form mit der theilbaren Materie, und vereinigte ſie beyde zu Einem Weſen. Dieſem legte er zwo Kräfte bey, welche die Principien der ſtets gleichen und der ſtets ungleichen Bewegung ſind. Letztere wollte ſich zu dieſer Miſchung nicht ſchicken, und es koſtete Mühe, bis ſie dazu gebracht wurde.

§. 11.

Alle inneren Verhältniſſe der Weltſeele beruhen auf harmoniſchen Zahlen. *) Kunſtmäſsig hat Gott dieſe Verhältniſſe in gewiſſe Gra-

*) Das iſt, muſikaliſchen Konſonanzen oder Accorden. S. Mars. Ficinus Comp. in Tim. C. 26. Schulthefs hat alles, was ſich über dieſe dunkle Materie ſagen läſst, geſammelt. (Timäus Lokrus von der Weltſeele, überſ. von J. G. Schulthefs. Zürich 1779. im Anhange.)

Grade getheilt, damit man daraus abnehmen könnte, wie und nach was die Seele gemacht worden. Sie bekam, wie wir behaupten, ihre Einrichtung nicht erst nach dem Körper, sondern schon vor demselbigen; denn das Vorzüglichere gehet dem Geringeren sowohl in der Kraft als in der Zeit seiner Entstehung vor. Bey der Bestimmung ihrer Verhältnisse nahm Gott eine von den ersten Monaden, die der Zahl 384 gleich ist. Hat man nun einmal diese Zahl, so wird es leicht seyn, das doppelte und dreyfache von ihr zu berechnen. Alles zusammen nebst den Mittelzahlen und Achttheilen giebt in 36 Graden die Summe von 114695. Dieses, nehmlich 114695, ist die Zahl aller Grade, in welche Gott die Weltseele getheilt hat.

Kap. II.

§. 1.

Gott, den ewigen, den Urheber und Vater aller dieser Dinge siehet nur der Verstand, den erschaffenen Gott aber, die Welt und ihre Theile, sehen wir mit unsern leiblichen Augen. Das was zum Himmel und zum

Aether gehört, ist von zweyerley Natur, einiges nehmlich von der Natur des stets gleichen, anderes von der Natur des stets veränderlichen. *) Jenes führet alles, was sich innerhalb des Weltkreises befindet, heraus von Osten gegen Westen nach der allgemeinen Bewegung des Ganzen. **) Dieses aber, was von der Natur des stets veränderlichen ist, rückt innerhalb desselben Kreises wieder zurück von Westen gegen Osten, und hat also seine eigene Art sich zu bewegen. ***) Doch wird es zufälligerweise von dem Schwunge des stets gleichen, der in der Welt das Uebergewicht hat, auch noch mit ergriffen und mit ihm umgetrieben.

§. 2.

Der Umlauf des stets veränderlichen ist nach harmonischen Verhältnissen in 7 Kreise getheilt. Der Mond, der nächste Körper an der Erde, vollendet seinen Lauf in einem Monathe. Die Sonne durchläuft ihre Bahn in-

*) Hier ist deutlich, dass sich das stets gleiche und stets veränderliche auf die Bewegung bezieht.

**) Sonne und Fixsterne.

***) Planeten.

innerhalb eines Jahres. Sie hat zwey Begleiter, den Merkur und die Juno, welche man insgemein auch Venus und Morgenſtern nennt. Der Hirte und gemeine Mann überhaupt verſteht die geheimere Sternkunde nicht, und weiſs daher auch nichts vom Aufgange der Abend- und Morgenſterne. Denn ebenderſelbe Stern kann bald Abendſtern ſeyn, wenn er der Sonne nachfolgt, ohne ſich in ihrem Glanze zu verlieren, bald Morgenſtern, wenn er ihr vorangeht, und vor ihrem Aufgange in der Morgendämmerung erſcheint. Es iſt daher Venus zwar oft Morgenſtern, weil ſie die Sonne begleitet, aber ſie iſt es doch nicht allein, ſondern noch viele andere mehr, und zwar Fixſterne ſowohl als Planeten. Denn jeder Stern von beträchtlicher Gröſse, der vor der Sonne über den Horizont heraufkommt, kündiget den Tag an.

§. 3.

Die übrigen drey Planeten, Mars, Jupiter und Saturn, haben ihre eigene Geſchwindigkeit und ungleiche Jahre. Sie ſetzen zwar ihren Lauf beſtändig fort; allein, je nachdem es .die Muſikaliſche Zuſammenſtimmung des Gan-

Ganzen erfordert, erſcheinen ſie bald, und bald verſchwinden ſie wieder, oder verdunkeln ſich, und hierin beſteht ihr wahrer Auf- und Untergang. In ihrem ſcheinbaren Aufgange aber des Morgens oder Abends hängen ſie von der Sonne ab, welche den Tag hindurch ihren Lauf von Oſten gegen Weſten, und des Nachts von Weſten gegen Oſten macht, getrieben von dem Schwunge des ſtets gleichen. Das Jahr hingegen beſchreibt ſie durch eine Bewegung, die ihr eigen iſt.

§. 4.

Durch dieſe zwo Bewegungen macht ſie eine Spirallinie, indem ſie innerhalb eines Tages um einen Grad fortrückt, und zugleich in dem Zeitraume von Tag und Nacht mit dem Kreiſe der Fixſterne umgedreht wird. Dieſe Umläuſe, die Gott bey Erſchaffung der Welt ſo feſtgeſetzt hat, nennt man Theile der Zeit. Vor Entſtehung der Welt waren noch keine Geſtirne, und alſo auch weder Jahr noch Jahreszeiten, nach welchen dieſe erſchaffene Zeit gemeſſen wird. Sie iſt Bild der neuerſchaffenen Zeit, welche man Ewigkeit nennt. Denn wie dieſer Himmel nach

dem

dem ewigen Urbilde, nehmlich nach der idealen Welt geſchaffen wurde, ſo war auch die Ewigkeit das Muſter, nach welchem die Zeit zugleich mit der Welt gebildet worden iſt.

Kap. III.

§. 1.

Die Erde ſtehet in der Mitte, ein Heerd der Götter, und Gränzſcheidung von Nacht und Tag. Sie veranlaſst die Auf- und Niedergänge der Geſtirne durch die Abſchnitte ihrer Horizonte, welche durch den Abſchnitt der Erde beſtimmt werden, die das Auge jedesmal überſieht.

§. 2.

Sie iſt der älteſte aller Elementarkörper unter dem Himmel; denn Waſſer entſtand nie ohne Erde, Luft nicht ohne Waſſer, und auch das Feuer würde erlöſchen ohne feuchten nährenden Stoff, den es ergreift. Demnach iſt die Wurzel und Grundlage von allem auf nichts gegründet, als auf ihr eignes Gleichgewicht.

§. 3.

Die Urſtoffe der erzeugten Dinge ſind Materie und Idee. Jene liegt zum Grunde,

durch

durch diese werden die Dinge gestaltet. Was sie hervorbringen, sind die Elementarkörper, Erde, Wasser, Luft und Feuer, mit deren Erzeugung es folgendermaßen zugeht.

§. 4.

Jeder Elementarkörper besteht aus Flächen, und die Fläche aus Triangeln. Diese sind entweder rechtwinklicht und von zwey gleichen Seiten, die Hälfte eines Quadrats, oder ungleichseitig, so daß der größte Winkel das Dreyfache von dem kleinsten ist, und der kleinste das Drittel von einem rechten, und der mittlere das Doppelte von dem kleinsten, indem der mittlere zween Drittel von einem rechten, der rechte oder größte ein Drittel mehr als der mittlere, und also dreymal so viel als der kleinste beträgt. Ein ungleichseitiger Triangel aber, der diese Eigenschaften haben soll, muß die Hälfte von einem gleichseitigen seyn, der durch eine von dem Gipfel auf die Grundlinie gefällte, senkrechte Linie in zwey gleiche Theile getheilt worden. In jedem dieser beschriebenen Triangel ist ein rechter Winkel, (aber in Ansehung der Seiten sind sie unterschieden;) denn

denn in demjenigen, der die Hälfte von einem Quadrate ist, sind die Seiten, welche den rechten Winkel einschliessen, einander gleich, in dem andern aber, welcher die Hälfte des gleichseitigen Triangels ist, alle drey Seiten ungleich. Nicht aus diesem ungleichseitigen Triangel, sondern aus jenem, der die Hälfte von einem Quadrat ausmacht, ist die Substanz der Erde zusammengesetzt; denn aus solchen Triangeln bestehet das Quadrat, welches sich wieder in vier halbe Quadrate zertheilen läſst. Aus Quadraten wird ein Würffel, der am festesten steht, auf jeder seiner Flächen ruht, sechs Flächen und acht Winkel hat. *) Die Erde ist daher der schwerste Ele-

*) S. die Abh. über das System des Timäus in meinen Epochen der Vorz. philos. Begriffe S. 156, wo ich diese Rechnung erläuterte. Die Worte: *das Quadrat, welches sich in vier halbe Qu. theilen läſst*, haben einige ganz weggelassen, vermuthlich, weil sie keinen Sinn darin fanden. Allein durch den Pythag. Lehrsatz läſst sich ja jedes Q. wieder in zwey andere ganze und also eben deswegen auch in vier halbe Q. theilen. Timäus hat demnach vollkommen recht. Er hätte zwar eben sowohl sagen können: das Q. läſst sich wieder in *zwey* andre theilen, als in *vier* halbe. Allein er wählt das letztere, weil durch

Elementarkörper, der ſich am wenigſten bewegen und in keinen andern verwandeln läſst, weil ihre Triangel an Triangel anderer Art gar nicht paſſen; denn nur allein die Erde hat ſolche Triangel, die halbe Quadrate ſind, zu ihren ewigen Beſtandtheilen.

§. 5.

Die Beſtandtheile der übrigen Elementarkörper, des Feuers, der Luft und des Waſſers, ſind folgende: Setzet man obigen Triangel, der die Hälfte von einem gleichſeitigen iſt, ſechsmal zuſammen, ſo bekommt man wieder einen gleichſeitigen, aus dem die Pyramide beſteht, welche vier Flächen und gleiche Winkel hat. Sie bildet das Feuer, den beweglichſten und feinſten unter allen Elementarkörpern. Das Achteck aber mit ſeinen

durch die Theilung jener zwey, nach dem Pythag. Lehrſatze gefundenen Quadrate, vermittelſt einer Diagonale, wieder vier von ſeinen beliebten gleichſchenklichten Triangeln mit einem rechten Winkel herauskommen, aus welchen nach ſeiner Meynung die Beſtandtheile der Erde zuſammengeſetzt ſind; ἁμιτετράγωνον aber, oder die Hälfte eines Qu. iſt ihm ganz ſynonym mit ὀρθογώνιον ἰσοσκελὲς, einem gleichſchenkl. Triangel, der einen rechten Winkel einſchlieſst. Man ſehe den Anfang des §.

nen acht Flächen und fechs *) Winkeln ift das Element der Luft.

§. 6.

Das Zwanzigeck von zwanzig Flächen und zwölf Winkeln ift das Element des Waffers, des vieltheiligften und fchwerften Elementarkörpers.

§. 7.

Diefe drey, aus eben denfelben Triangeln zufammengefetzte Elementarkörper verwandeln fich in einander.

§. 8.

Das Zwölfeck, weil es der Kugel am nächften kommt, ift Bild des Weltalls.

§. 9.

Das Feuer durchdringt alles vermöge feiner Feinheit, die Luft auch alles aufser dem Feuer, das Waffer durchdringt die Erde. Alles ift alfo angefüllt, und läfst keinen leeren Raum zurück.

§. 10.

Diefe Elementarkörper werden durch den Schwung des Ganzen mit umgetrieben, drü-

*) Nach einigen Handfchriften ὀκτω acht.

drücken auf einander und reiben sich wechselsweise, dies verursacht die beständigen Veränderungen der Entstehung und Zerstörung.

§. 11.

Gott bediente sich ihrer, als er diese Welt erschuf. Fühlbar ist dieselbe vermittelst der Erde, sichtbar vermittelst des Feuers. Erde und Feuer sind die äussersten Gränzen, durch Luft und Wasser verknüpfte sie Gott mit einander, und gebrauchte dazu das vollkommenste Band *) eines wechselseitigen Verhältnisses, welches nicht nur sich selbst, sondern auch das, was dadurch vereiniget worden, erhalten kann. Wäre das vereinigte eine Fläche, so würde *ein* Mittel schon zureichen; da es aber ein Körper ist, so erfordert es zwey. Durch zwey Mitteldinge setzte daher Gott die beyden Ende in Zusammenhang, dass sich jetzt, wie Feuer zur Luft,

*) Dies ist, wie mehreres beinahe von Wort zu Wort in des Cicero, leider meist verloren gegangenen, Uebersetzung vom Platonischen Timäus, noch vorhanden. Man sehe die *Fragmenta Philosophicorum p.* 333. (*Volum. XII. Opp. Ciceronis Edit. Bipontinae.*)

Luft, so Luft zum Wasser und Wasser zur Erde verhält, und hinwiederum wie Feuer zum Wasser, so Luft zur Erde, ferner wie Erde zum Wasser, so Wasser zur Luft und Luft zum Feuer, endlich dass sich wie Erde zur Luft, so Wasser zum Feuer verhält. Alle diese Dinge stimmen demnach wie in ihren Wirkungen, also auch in ihren Verhältnissen genau zusammen.

§. 12.

Durch das göttliche Band wechselseitiger Verhältnisse ward die Welt zur Einheit, obgleich ein jeder der vier Elementarkörper sich auf mancherley Art den Sinnen darstellt. Das Feuer erscheint bald als Flamme, bald als Licht und Glanz, wegen der Ungleichheit der Triangel, die bey jedem zum Grunde liegen. Nach Beschaffenheit derselben ist auch die Luft bald rein und trocken, bald feucht und neblicht, das Wasser bald flüssig, bald dicht in der Gestalt des Schnees, Reifes, Hagels und Eises.

§. 13.

Die Feuchtigkeiten sind theils flüssig, als Oel, Honig, theils zähe, als Harz und Wachs.

 Unter-

Unterarten des Zähen ſind das Schmelzbare, als Gold, Silber, Erz, Zinn, *) Bley, Eiſen, und das Zerbrechliche, als Schwefel, Pech, Salpeter, Salz, Alaun und andere dergleichen Steine.

Kap. IV.

§. 1.

Nach Erſchaffung der Welt veranſtaltete Gott die Geburt ſterblicher Thiere, damit ſie vollſtändig wäre und dem Urbilde nach allen Theilen entſpräche. Die Menſchenſeele, welche er nach eben den Verhältniſſen und aus gleichen Kräften zuſammengeſetzt hatte, wie die Weltſeele, vertheilte er (unter viele), indem er ſie der ſtets veränderlichen Natur übergab. Dieſe erfüllte ſeine Abſichten, ſchuf nun ſelbſt ſterbliche, ſogar eintägige, Thiere, und goſs denſelben Seelen ein, theils aus dem Monde, theils aus der Sonne, theils aus den anderen Planeten der Herrſchaft des ſtets veränder-

*) Στάγων Heſych. ἐν τοῖς μεταλλικοῖς το καθαρὸν σιδήριον, ο και ϛαγωνόθαλπον τὸν διαιροῦντα ταῖτα καλοῦσι.

änderlichen. Jene einzige Seele aber, aus dem Reiche des ſtets gleichen genommen, ward nur der Claſſe vernünftiger Weſen beygemiſcht, ein Nachbild der Weisheit, womit die glücklichen beſchenkt wurden. Denn in der menſchlichen Seele iſt ein Theil vernünftig und denkend, der andere vernunft- und gedankenlos. Der vernünftige, als der vollkommenere, iſt von der Natur des ſtets gleichen, der andere, als der unvollkommenere, aus dem Gebiete des ſtets veränderlichen.

§ 2.

Der eine Theil (der vernünftige) hat ſeinen Sitz im Kopfe, damit ihm die übrigen Theile der Seele und des Leibes dienen, und das ganze Haus gleichſam unter ſeinen Befehlen ſtehe. Von dem Vernunftloſen befindet ſich die Reizbarkeit zum Zorn in der Gegend des Herzens, die fleiſchlichen Triebe um die Leber.

§. 3.

Das Princip und die Wurzel des Körpers iſt das Hirnmark; von hieraus wird er regiert, und von hieraus ergieſst ſich durch die Wirbel des Rückgrats herunter eine Fortſetzung deſ-

felben, die ſich den Saamengefäſsen zum Zeugungsgeſchäfte mittheilt.

§. 4.

Die Gebeine ſind Behältniſſe des Marks, das Fleiſch iſt Behältniſs und Hülle der Gebeine. Durch das Band der Sehnen hat ihnen Gott Zuſammenhang und Bewegung gegeben. Die Eingeweide dienen theils zur Nahrung, theils zur Erhaltung.

§. 5.

Bewegungen von auſſen, bis zum Sitze des Denkens fortgepflanzt, ſind Empfindungen. Diejenigen aber, welche wir nicht gewahr nehmen, bleiben unbemerkt, entweder weil die von ihnen berührte Werkzeuge zu unempfindlich, oder die Bewegungen ſelbſt zu ſchwach waren.

§. 6.

Empfindungen, die unſerer Natur Gewalt anthun, ſind ſchmerzhaft, ſolche, wodurch ſie wird, was ſie ſeyn ſoll, nennet man Wolluſt.

§. 7.

Unter den Sinnen hat uns Gott das Geſicht gegeben, um himmliſche Dinge zu betrachten, und

und uns Kenntniſſe zu erwerben, das Gehör aber, um uns Worte und Geſang verſtändlich zu machen. Ein Menſch, der deſſelben von Geburt an beraubt iſt, kann nicht ein Wort reden, und man ſchlieſst daraus auf die nahe Verwandtſchaft dieſes Sinnes mit dem Sprachvermögen.

§. 8.

Die Eigenſchaften der Körper bekommen ihre Namen von der Wirkung auf unſer Gefühl oder dem Streben nach einer gewiſſen Gegend. Das Gefühl unterſcheidet die thieriſchen Eigenſchaften, Wärme, Kälte, Trockenheit, Näſſe, Glätte, Rauhigkeit, was nachgiebt, was Federkraft hat, das weiche und harte. Das Schwere und Leichte beurtheilt zwar das Gefühl auch zuerſt, allein der Verſtand beſtimmt es noch genauer durch ein Streben, ſich dem Mittelpunkte zu nähern oder davon zu entfernen. Das Unten und der Mittelpunkt ſind eines; denn der Mittelpunkt einer Kugel iſt unten, und was ſich über demſelben bis an den Umkreis erſtreckt, heiſst oben.

§. 9.

Die Wärme ſcheint aus feinen Theilen zu beſtehen, und die Körper auszudehnen.

Die Kälte hat gröbere Theile und verdichtet.

§. 10.

Der Geschmack hat Aehnlichkeit mit dem Gefühle. Denn nach Beschaffenheit des stärkeren oder geringeren Zusammenhangs der Theile, ihres Eindringens in die Poren und ihrer Figur ist der Geschmack einer Sache herb oder mild. Herb ist, was die Zunge reizt und reibt, salzigt, was sie nur mäfsig angreift, sauer, was sie entzündet und in das Fleisch eindringt. Das Entgegengesetzte milde und süfse zerfliefst auf der Zunge in einen Saft.

§. 11.

Von den verschiedenen Gattungen des Geruchs lassen sich keine unterscheidende Merkmale angeben. Die Theilchen der Körper ziehen sich da durch enge Poren, die zu steif sind, als dafs sie sich durch die Ausdünstungen faulender und auf andere Arten aufgelöster irdischer Körper verengen oder erweitern liefsen, und hierdurch einen guten oder üblen Geruch hervorbringen könnten, (demnach läfst sich die Gattung des Rei-

Reizes, wodurch der verſchiedene Geruch entſtehet, gar nicht beſtimmen.)

§. 1 .

Die Stimme iſt eine Erſchütterung der Luft, welche durch die Ohren bis zu der Seele fortgepflanzt wird. Die Gänge des Gehörs ziehen ſich bis in die Leber, und enthalten Luft, deren Bewegung ein hörbarer Ton iſt.

§. 13.

Die Stimme und der Ton iſt entweder ſchnell und ſcharf, oder langſam und hart. Die Mitteltöne ſtimmen am beſten zu unſerem Gehör. Viele und ſich weit verbreitende Töne geben einen ſtarken Schall, wenige und ſehr eingeſchränkte einen ſchwachen. *) Sind ſie nach Muſikaliſchen Verhältniſſen geordnet, ſo bilden ſie den Geſang; ohne Takt und Verhältniſs aber ſind ſie unmelodiſch und miſstönend.

§. 14.

Die vierte Gattung der ſinnlichen Dinge iſt die mannigfaltigſte und vielfachſte. Man

B 5 nennt

*) Mehrere Handſchriften ſetzen hinter βραδεῖα noch βαρεῖα hinzu, welches auch vermöge des Parallelismus hieher gehört.

nennt ſie ſichtbare Gegenſtände, worunter allerley Farben und tauſenderley Gefärbtes gehört. Der Hauptfarben giebt es vier, weiſs, ſchwarz, hell und roth; denn die andern entſtehen aus der Miſchung von dieſen. Das weiſse erweitert die Geſichtswerkzeuge, das ſchwarze aber ziehet ſie zuſammen, ſo wie die Wärme die Werkzeuge des Gefühls ausdehnt, die Kälte aber ſie verengt, und ſo wie das herbe die Zunge zuſammenzieht, das ſaure hingegen erweitert.

§. 15.

Der Körper der in der Luſt lebenden Thiere wird dadurch genährt und erhalten, daſs die Speiſen vermittelſt der Adern in die ganze Maſſe vertheilt werden, und durch ſie wie durch Kanäle fortfließen. Angefeuchtet von dem Athem, der ihren Umlauf befördert, gelangen ſie bis in die äuſserſten Theile des Körpers.

§. 16.

Das Athemhohlen kommt daher, weil kein Leeres in der Natur ſtatt findet. Es ſtrömt daher immer andere Luſt zu, und wird

wird an die Stelle derjenigen hingezogen, die durch die Schweislöcher austrat, oder auch zum Theil durch die natürliche Wärme verzehrt wurde. Nothwendigerweiſe muſs allemal wieder eben ſo viel Luſt erſetzt werden, als abging, ſonſt entſtünde ein leeres, welches nicht ſeyn kann. Denn das Thier verlöre ſeine Stetigkeit und Einheit, ſobald ſein Körper durch das leere getrennt würde.

§. 17.

Auch in der lebloſen Natur giebt es Einrichtungen, woraus eine, dem Athemhohlen ähnliche, Erſcheinung entſteht. Der Schröpfkopf und Bernſtein ſind von dieſer Beſchaffenheit. Denn eben ſo wie die aus dem Körper ausgeſtrömte Luft, durch Mund und Naſe wieder eingeathmet, gleich als in einem Wirbel in den Körper zurückfließt, ſo füllt ſich auch der Schröpfkopf mit Feuchtigkeiten, ſobald er durch Feuer luftleer gemacht worden, und der Bernſtein, wenn er durch Reiben ſeine Luft verloren hat, ziehet an ihrer Stelle einen andern ähnlichen Körper an.

Kap.

Kap. V.

§. 1.

Alle Nahrung wird dem Körper aus dem Herzen, als feiner Wurzel, und dem Magen, als dem Quelle feiner Säfte, zugeführt. Fliefst mehr zu als ab, fo ift er im Wachfen, fliefst weniger zu, im Abnehmen. Seine Blüthe ift Mittelzuftand zwifchen diefen beyden, und befteht in einem gleichen Ab- und Zuflufse.

§. 2.

Wird das Band der Gefäfse aufgelöft, der Athem gehemmt, und die Nahrung nicht mehr im Körper vertheilt, fo ftirbt das Thier. Der Gefahren, die dem Leben drohen, und der Urfachen des Todes giebt es viele. Eine Gattung davon wird Krankheit genannt. Krankheiten entftehen aus dem aufgehobenen Verhältniffe zwifchen den urfprünglichen Kräften des Körpers, aus dem Uebermaafs oder der Abnahme derfelben, der Wärme nehmlich oder Kälte, der Feuchtigkeit oder Trockenheit, ferner aus den Veränderungen des Bluts, wenn es in Fäulnifs übergeht, aus der Verderbnifs des Fleifches, wenn es fchwin-

ſchwindet, wenn endlich Blut oder Fleiſch ein ſaures, ſalziges oder ſcharſes Weſen annehmen, das zu Galle und Schleim wird.

§. 3.

Kranke Säſte und ſaulende Feuchtigkeiten ſind unſchädlich, wenn ſie nicht tief ſitzen. Entſpringen ſie aber aus den Beinen, ſo ſind ſie gefährlich, doch am gefährlichſten, wenn ſie aus dem Marke kommen.

§. 4.

Die letzten Urſachen der Krankheiten ſind Luſt, Galle, Schleim, wenn ſie überhand nehmen und austreten in fremde Gegenden, in Gefäſse, wo ſie nicht hingehören. Denn hier nehmen ſie alsdann die Stelle beſſerer Säfte ein, verdrängen dieſe, ſtocken ſelbſt, und zerrütten den Körper, indem ſie auch das Geſunde vollends in ähnliche Materien verwandeln.

§. 5.

Dies ſind die Krankheiten des Körpers. Aus ihnen entſtehen auch viele in der Seele. Jedes Seelenvermögen iſt ſeinen beſondern Krankheiten unterworfen, die Sinnen der Sinnloſigkeit, das Gedächtniſs der Vergeſslichkeit, das Begehrungsvermögen dem Eckel

und

und der allzuheftigen Begierde, der leidenschaftliche Theil der Seele wilden Gemüthsbewegungen und tobender Wuth, der Verstand der Ungelehrigkeit und Thorheit. Die Anfänge dieser Uebel, Lust, Unlust, Verlangen und Furcht kommen aus dem Körper, und stecken dann erst die Seele an. Man giebt ihnen verschiedene Namen, als Liebe, Begierde, starke Sehnsucht, ausschweifender Zorn, heftige Rachgier, mancherley Lüste und unmässige Wollüste.

§. 6.

Feig seyn und sich von seinen Begierden beherrschen lassen, macht die Gränzscheidung zwischen Tugend und Laster. Denn davon, dass diese über uns, oder wir über sie Meister sind, hängt die Gesundheit oder Krankheit unserer Seele ab. Zu diesen Leidenschaften trägt freylich die Mischung des Körpers auch sehr vieles bey. Je nachdem seine Säfte scharf oder hitzig, so oder anders beschaffen sind, je nachdem werden wir auch mehr zum Trübsinn, oder zur unmässigen Wollust geneigt seyn. Sind die Gefässe mit Säften überladen, so erfolgen starke Reitze, und der Körper bekommt mehr ein aufgedunsenes

als

als ein gesundes Aussehen. Hieraus entsteht Mißmuth, Vergeßlichkeit, Wahnsinn und Verrückung.

§. 7.

Außer diesem vermögen die Sitten, unter welchen man in einem Staate oder Hause aufwächst, sehr vieles über uns, und auch die tägliche Nahrung verzärtelt entweder die Seele oder härtet sie ab. Aufenthalt in frischer Luft, einfache Speisen, Leibesübungen und die Sitten unsrer Gesellschaft tragen also unstreitig das meiste zu Tugend und Laster bey, und es haben daher unsere Eltern und die Elemente mehr Antheil daran, als wir selbst, wenn anders nicht auch unsererseits Nachläſſigkeit und Verabsäumung unserer Pflichten hinzukommt.

§. 8.

Zum Wohlstande eines Thieres gehören gewisse, dem Körper zustehende, Vollkommenheiten, Gesundheit, scharfe Sinnen, Stärke und Schönheit.

§. 9.

Schönheit besteht in einem richtigen Verhältnisse der Theile zu einander selbst und zur Seele.

§. 10.

§. 10.

Unſeren Körper hat ſchon die Natur zum Inſtrumente gemacht, das ſich nach den Bedürfniſſen des Lebens richtet, und mit ihnen zuſammenſtimmt. Allein auch unſere Seele muſs zu analogen Vollkommenheiten geſtimmt werden, in ihr muſs Mäſsigkeit der Geſundheit des Körpers entſprechen, Klugheit der Feinheit der Sinnen, Muth der körperlichen Kraft, Gerechtigkeitsliebe der körperlichen Schönheit.

§. 11.

Zwar liegen die Anfänge hierzu ſchon in der Natur, allein die mittlere oder höchſte Stufe erreicht nur der Fleiſs, bey dem Körper durch Uebung und Heilkunde, bey der Seele durch Unterricht und Weltweisheit. Dieſe Mittel nähren und ſtärken Leib und Seele, durch Arbeit, pünktliche Lebensordnung und Arzneyen den Leib, durch Züchtigungen aber und Verweiſe die Seele. Denn die Seele ſtärken ſie, indem ſie durch Beweggründe ihre Strebekraft wecken, und ſie zu guten Thaten auffordern.

§. 12.

§. 12.

Die Salbekunſt, und die ihr am nächſten verwandte Arzneikunde ſind beſtimmt, den Körper zu heilen, indem ſie ſeine Kräfte in eine heilſame Uebereinſtimmung ſetzen, das Geblüt rein und den Athem leicht erhalten, damit, wenn ſich auch mitunter etwas kränkliches zeigt, die ſtärkeren Kräfte des Bluts und Athems die Oberhand gewinnen.

§. 13.

Die Tonkunſt und ihre Anführerin die Weltweisheit, von Göttern und Geſetzen zur Beſſerung der Seele verordnet, gewöhnen, überreden, ja zwingen ſogar den vernunftloſen Theil des Menſchen, dem vernünftigen zu gehorchen, beſänftigen heftige Gemüthsbewegungen, ſtillen die Begierden, daſs ſie ſich ohne Erlaubniſs der Vernunft nicht regen, aber ſich ihr auch nicht entziehen dürfen, wenn ſie dieſelben zu Geſchäften oder zum Genuſse aufruft. Ein ſolcher Gehorſam und ausdaurender Widerſtand iſt das Ziel der Mäſsigung.

§. 14.

Erfahrung und die älteſte Weltweisheit haben Wiſſenſchaft an die Stelle der Irrthü-

mer gesetzt, den Geist aus tiefer Unwissenheit gerissen, und zur Beschauung des Göttlichen empor gehoben. Sich hiemit beschäfgen und, zufrieden mit dem Loose der Menschheit, die einem zugemessene Lebenszeit nützlich verwenden, heisst glücklich seyn. Wem sein Dämon dieses beschieden hat, der geht, geleitet von den richtigsten Grundsätzen, dem glücklichsten Leben entgegen.

§. 15.

Ist aber jemand hartnäckig und ungehorsam, den mag die Strafe treffen, welche die Gesetze und alten Ueberlieferungen drohen. Nach diesen sollen aus Himmel und Hölle schreckliche Dinge über solche Menschen kommen, und in der Unterwelt unausbleibliche Strafen dieser Unglücklichen warten.

§. 16.

In diesen und dergleichen Sachen lobe ich den Jonischen Dichter, der den Menschen durch alte Fabeln Ehrfurcht vor den Göttern einflöste. Denn, so wie man die Körper durch giftige Mittel heilt, wenn gesündere nicht anschlagen, so hält man die Seelen durch Erdichtungen in Schranken, wenn sie durch Wahrheit sich nicht leiten lassen. Solchen

chen mufs man alsdann auch noch etwas von ausländischen Strafarten sagen, dafs z. B. die Seelen in andere Körper wandern, und zwar die der feigen, in Körper feiler Weibsperſonen, der Mörder zu ihrer Strafe in Thierkörper, der unzüchtigen in Schweins- und Bocksgeſtalten, der leichtſinnigen und flatterhaften in Vögel, der trägen und unthätigen, der unwiſſenden und unverſtändigen in allerley Waſſerthiere. Aber alles das hat Nemeſis mit den Rachgöttern der Erde und Aufſehern der Menſchen freilich erſt für einen zweyten Zeitraum (unſeres Daſeyns) beſtimmt. Denn den Dämonen überliefs Gott, der oberſte Beherrſcher aller Dinge, die Regierung der Welt, welche aus Göttern, Menſchen und anderen lebendigen Weſen beſteht, wovon alle nach dem vollkommenſten Muſter der unerſchaffenen und ewigen Ideen gebildet worden ſind.

Allgemeine Betrachtungen über den Lokrier.

Was man in Deutfchland bey den bisherigen Darftellungen des Ocellifchen Syftems von diefem behauptete, das behauptet Voltäre in feinen Fragen über die Franzöfifche Encyclopädie vom Lokrifchen Timäus, — er feye *un fublime galimatias.* Er fetzt hinzu: Ce font de ces médailles fruftes et couvertes de rouille, dont la légende eft éffacée. In dem Artikel von der Dreyeinigkeit, wo ihn Voltäre vornimmt, ift es kein Wunder, wenn der Lokrier ausfieht, comme une médaille frufte et couverte de rouille. Wer fich aber die Mühe giebt, ihn felbft zu lefen und wieder zu lefen, wird finden, dafs fich der Roft endlich verliert, wiewohl er vermöge feiner ganzen Art zu philofophieren nie zu der Helle gebracht werden kann, wie ein Ocellus.

Ewig

Ewig ist die Welt auch nach seiner Vorstellung, aber nur ewig in Absicht *auf ihren Urstoff*, die itzige Form gab ihr ein verständiger Demiurg. Urstoff heisst diesem Philosophen, wie mehreren anderen, ein an sich völlig todtes, eigenschaftloses Wesen, ohne irgend ein Vermögen sich selbst zu äussern und ausser sich zu wirken, etwas das keine andere Fähigkeit besitzt, als diese, dass, es Wirkungen aufnehmen kann. Ein ewiger Urstoff ist also da, und ihn bearbeitet ein gleich ewiger Verstand. Allein in dieser, vom besten Werkmeister nun eingerichteten Welt finden sich doch gewisse Anomalische Bewegungen, es giebt eine φύσις τοῦ ἑτέρȣ, und wo ist das Princip zu dieser φύσις, zu den regellosen Bewegungen in der widerstreitenden Natur? Im Urstoffe selbst kann es nicht liegen, dieser ist todt, ist in Absicht auf eigne Wirksamkeit ein blosses Nichts. Hat also diesem ewigen Urstoffe vielleicht auch von Ewigkeit her schon eine regellose Seele, als Mutter der unordentlichen Bewegungen, die wir noch itzt in der Natur bemerken, beygewohnt? Timäus nimmt es an, und diess war auch von ihm zu erwarten, da es Ge-

wohnheit der Alten ist, sich bey allem, dessen Bewegung sie sich nicht erklären können, mit einer Seele zu helfen. Nun hätten wir also

einen ewigen Urstoff, mit einer *koexistirenden regellosen Seele*, *die böse Weltseele genannt*, und an einem Werkmeister fehlt er uns auch nimmer.

Es fragt sich also nur, ist alles da, um das Werk selbst zu beginnen? Für den Lokrier noch nicht. Der Orientale führt nicht einmal soviel herbey, er bleibt beym Nichts stehen, und dann läſst er seinen Weltschöpfer sprechen. Der raisonnirende Philosoph hat noch Schwierigkeiten, wenn alles Erforderliche vorhanden zu seyn scheint. Ohne Zweifel glaubt er sich die schwere Frage über das *Wie* dadurch erleichtern zu können, wenn er noch etwas zu Hülfe nehme. In seinem Kopfe schweben unkörperliche Urbilder von allem, was die Sinnenwelt unsern Blicken darstellt. Dieser Wesenklasse, die wir mit dem Namen *Mensch* bezeichnen, korrespondirt ein geistiges Urbild der Menschheit; das flüſsige Element, das wir Wasser nennen, hat wie jedes andere, sein unkör-

per-

perliches Urbild. *) Solche Urbilder sieht das durch die Weltweisheit geläuterte Auge des Philosophen so deutlich an jedem Gegenstande, als das körperliche Auge an jedem Körper seinen Schatten sieht. Wie wäre es also, wenn man diese geistigen Bilder auch von Ewigkeit her da seyn ließe, und sie dann bäthe, beym schweren Geschäfte der Weltschöpfung ihre Dienste nicht zu versagen. Mit der Formung und Abänderung der Dinge könnte man nun desto eher fertig werden, ohne von einem Epikurischen Spötter späterhin den Vorwurf befürchten zu müssen, daß man zu seiner Kosmogonie Blasebälge und Ambos nöthig gehabt habe. Dem Lokrier kommen diese Kinder seiner Phantasie wirklich sogleich entgegen, und setzen ihn gefälligst in Absicht auf das *Wie* über alle Schwierigkeiten hinweg.

Einige Urbilder von allem waren noch neben dem ewigen Stoffe mit seiner re-

 gel-

*) Daß ἰδέα, μορφὴ, εἶδος beym Timäus dieses bedeute, habe ich in den *Epochen der vorzügl. philos Begriffe* Seite 153 (Not. a) zu erweisen gesucht, und Plessing in seinem Memnonium zeigte nachher eben dieses von den Ideen des Plato.

gellofen Seele (nach dem Lokrier) vorhanden. Sie näherten fich dem letzteren nach und nach, und er begann fie anzunehmen, aber wild und ohne Ordnung drückten fie fich, bey den anomalifchen Bewegungen feiner Seele, demfelbigen ein. Das fah der Demiurg, und als das befte denkbare Wefen forgte er dafür, dafs diefe Sache in die Ordnung eingeleitet wurde. So entftund unter feinem Einflufse diefe fchöne regelmäfsige Welt. Mühe koftete es ihm; denn die böfe Seele widerfetzte fich feiner Einwirkung, und Refte von ihrer Widerfpenftigkeit zeigen fich noch in der φύσει τοῦ ἑτέρου, in manchen anomalifchen Bewegungen der Welt, wie z. B. der Rückgang der Planeten beweift. Allein im Ganzen fiegte er doch, erreichte feine Abfichten, und ftellte diefe Welt hin, die das fchönfte und vollkommenfte Werk ift, und die nun von ihm noch eine göttliche Seele erhielt, weil ihr ohne Seele etwas fehlen würde; — denn das befeelte ift doch immer vollkommener als das unbefeelte. — Durch diefe göttliche Seele

wur-

wurde alles in der Welt in die beſten Verhältniſſe geſetzt, und alles zu einem groſsen Ganzen verbunden. Die Ausnahmen von jener allgemeinen Harmonie ſind noch Ueberbleibſel von den gewaltſamen Wirkungen der böſen Weltſeele, in ſo fern ſich dieſe nicht ganz bändigen lieſs, und alſo Folgen der *Nothwendigkeit*, Folgen deſſen, was ſich bey allem guten Willen Gottes nicht ändern lieſs. (Dieſs iſt offenbar der Begriff, den ſich *Timäus* von ſeiner Nothwendigkeit (ἀνάγκη) machte.) Im Grunde giebt es alſo nur zwo Urſachen der Dinge, a) den Verſtand, b) die Nothwendigkeit.

a) Der Verſtand bringt das hervor, worin Plan und Abſicht iſt.

b) Die Nothwendigkeit bringt das hervor, was *ſich bey allem guten Willen Gottes nicht ändern lieſs*, ſondern gewaltſamer Weiſe durch körperliche Kräfte bewirkt wird.

Pleſſing hat demnach auch darin vollkommen recht, wenn er, wiewohl ganz ohne Rückſicht auf den Lokrier, in ſeinem Memo-

nonium (II. Band S. 21.) behauptet, *Nothwendigkeit* habe bey den älteften Alten nicht fo viel bedeutet, als gewiffe *ordentliche*, aber unabänderliche mechanifche Wirkungsgefetze der Natur, fondern diefer Begriff fey zuerft blofs von einer zwingenden Uebermacht abftrahirt worden, die es nimmer von der Willkühr eines andern abhängig feyn läfst, fo oder anders zu handeln, er habe das bezeichnet, *was gewaltfam gefchiehet.* Ob er bey der weiteren Entwickelung der Idee vom Fatum fich nicht durch feine Lieblingshypothefe habe blenden laffen, darüber urtheile ich nicht. Soviel fcheint fonnenklar, dafs ἀνάγκη beym Timäus blofs das bedeute, was *gewaltfam gefchiehet.*

Wie die Alten auf ihren Traum von einer Weltfeele haben kommen können, ift fehr erklärlich. Die Menge von Göttern und Dämonen, womit man frühzeitig alle Welt bevölkerte, durfte ja von der Philofophie nur in einen alles durchftrömenden Weltgeift zufammengezogen werden, fo war das Produkt fertig. Will man aber annehmen, man fey erft nach Xenophanes, dem Stifter der Elea-

ti-

tischen Schule, auf eine Weltseele verfallen, so war wieder nichts leichter, als das zu trennén, was die, von diesem vergötterte Welt, dieses nach seiner Meynung einzige Princip der Empfindung und Vernunft, Geistiges an sich trug, und hieraus ein eigenes, wiewohl auf das innigste mit der Welt verbundenes Wesen zu machen, das man Weltseele nannte. Desto unerklärlicher aber wird einem nun nach allem bisherigen das seyn, dass man in dem Büchelchen des Lokriers über die Weltseele die Lehre von der Trinität finden konnte, und doch sagt uns Voltaire in seinen Questions sur l'Encyclopédie, Tom. VII. p. 328 (à Londres 1779) le premier, qui parla de la Trinité parmi les occidentaux fut Timée de Locres dans son *Ame du monde.* Il y a d'abord l'idée, l'exemplaire perpetuel de toutes choses engendrées; c'est le premier verbe, le *verbe* interne et intelligible. Ensuite la matière informe second verbe ou verbe proferé.

Puis le fils ou le monde sensible ou l' esprit du monde.

Ces trois qualités constituent le monde entier, lequel monde est le fils de Dieu

μονο-

μονογενής. Il y a une ame, il a de la raiſon, il eſt ἔμψυχος, λογικός — —

Il ne parait pas, que ce ſublime galimatias ait fait beaucoup de fortune jusqu' à Platon. Il fut enſeveli dans l'oubli et Platon le reſuſcita. Il conſtruiſit ſon édifice en l'air, mais ſur le modèle de Timée.

Dem Plato hat es der Lokrier unſtreitig zu verdanken, daſs er zum Erfinder, wenigſtens zum erſten Herolde eines ſo wichtigen Geheimniſſes gemacht wurde. Im Plato ſuchten ja bekanntlich ſchon die heiligen Kirchenväter eine Art von Dreyeinigkeit, und dieſe Leute waren von anderen Gelegenheiten her gewohnt, das, was ſie ſuchten, immer auch zu finden. Nun iſt ſichtbar, daſs der Timäus des Plato die Gedanken des Lokriers bloſs weiter ausführt, und alſo ſchloſs man, iſt der Lokrier unfehlbar der erſte Kanal, aus welchem auch dieſe groſse Wahrheit abfloſs, zumal da ſich einige ſeiner Ausdrücke zu Gunſten der Hypotheſe verdrehen lieſsen. Es ſcheint ſich der Mühe zu lohnen, daſs wir doch die heidniſche Trinität des Plato, an die uns Voltaire beym Lokrier mahnt, hier

hier etwas genauer unterſuchen. Ich will daher das, was ich in den *Epochen* dem Plane gemäſs nur kurz berühren durſte, hier etwas weiter ausſühren, vor allen Dingen aber jedermann inſtändig bitten, das wohl zu bemerken, daſs hier nicht von der chriſtlichen, ſondern von einer *heidniſchen* Trinität die Rede ſey, welche der witzige Weltweiſe von Ferney mit der chriſtlichen zu verwechſeln beliebte. Alſo und noch einmal —

Von der *heidniſchen* Trinität des Plato.

Plato noch nicht befriediget durch den Νοῦς des Anaxagoras, noch durch die prakti_ ſchen Folgerungen, die ſein weiſer Lehrer daraus hergeleitet hatte, wollte weiter zurückgehen, und ſtieſs endlich in den labyrinthiſchen Gängen ſeiner Allegorien auf eine Idee, welche wir itzt mit dem Ausdrucke *höchſte Vollkommenheit* zu bezeichnen pflegen. Dem νοῦς oder, um alles Platoniſch zu ſtempeln, dem λόγος *) wird nun erſt noch ein Stammvater ausgemacht, und er wird als bloſser Ab-

*) Λόγος für νοῦς im Epinom. p. 986. Steph.

Abkömmling eines höheren Begriffes, des Begriffes *vom Guten* betrachtet. Der Philoſoph will zeigen, daſs ſich ſelbſt der höchſte Verſtand doch noch aus einem anderen Begriffe, nehmlich dem des Vollkommenen ableiten laſſe, und dieſe logiſche Ableitung wird nach der Sprache der älteren Metaphyſik als phyſiſche Abſtammung vorgeſtellt. In der That erfand alſo Plato noch einen höheren Begriff, dem er den Verſtand als bloſses Prädikat beylegen konnte, indem er zur Idee des reineſten höchſten Guten hinaufſtieg. Allein wäre er immerhin unten geblieben, wenn er ſich nicht natürlicher, als durch bald ſo bald anders gedrehte Metaphern hinaufwinden konnte. Den Nutzen ſtiftete er nicht, welchen Anaxagoras durch ſeinen einfachen νοῦς geſtiftet hatte; ſondern er verwirrte. Ihm iſt es nun wohl nicht zuzutrauen, daſs er eine wirkliche Zeugung des verſtändigen Princips durch das Vollkommenſte in allem Ernſte angenommen, und ſich im eigentlichen Sinne das reinſte Gute und den höchſten Verſtand unter dem Verhältniſſe des Vaters zu ſeinem Sohne gedacht habe, ungeachtet er ſich mehr als einmal ſo ausdrückt.

drückt, dafs einem dieser Sinn freilich am nächsten liegt. Eine theils aus Mysterien theils aus Mythen hervorgegangene Philosophie, wenn sie den Weg noch überdies durch bilderreiche Phantasien nahm, konnte sie sich da ihrer Hülle sobald gänzlich entledigen? Wenn sie aber dieselbe noch oft in rohen Spuren zeigt, ist zu vermuthen, diese Hülle habe auch in dem denkenden Kopfe der Sache noch so fest angeklebt, dafs er sie selbst für mehr als blofses Vehikel seiner Ideen hielt, sobald man insbesondere aus andern Aeufserungen *) deutlich wahrnimmt, dafs z. B. Plato in gegenwärtigem Falle unter dem Bilde des Vaters und Sohnes nicht wohl etwas anders habe verstehen können, als blofse Ableitung einer Idee aus einer allgemeineren vermittelst einer logischen Operation. Allein seine spätern Ausleger und unter ihnen hauptsächlich die Alexandriner, nahmen eben das

Hand-

*) Im VI. Buch de Republ. Volt. II, p. 505. wo die ganze Sache vorgetragen wird, vergleicht Plato den Vater des Verstandes, oder *das reine Gute*, mit der Sonne, und den Sohn oder den Verstand selbst mit dem Gesicht, das vermittelst der Sonnenstrahlen sieht. Nimmt man nun das zweyte Bild uneigentlich, warum nicht auch das erste?

Handgreiflichſte raſch hinweg; denn was hätte auch beſſer in ihren Kram getaugt? — Ein' Gott Vater, und ein Gott Sohn; — das behagte ihnen. Nur ein Bein fehlte noch, ſo ſcheint es, der Stuhl einer heidniſchen Trinität ſey fertig, und blieb er dabey doch noch eines, ſo durfte man ja vollends der Weisheit aller Welt Hohn ſprechen. Nun für das dritte iſt geſorgt — ſo gut geſorgt, daſs einem zwiſchen zween die Wahl gelaſſen wird, ungeachtet es der bloſse Scharfſinn der Afterplatoniker nie ſo weit brachte, daſs er die drey oder vier auch wieder ſchicklich genug in eines zuſammengebracht hätte. — Im *Philebus* fordert Plato für ſeinen νοῦς, bloſs wieder als allgemeine Idee betrachtet, auch noch eine Seele, mit welcher ſich der Verſtand vereinigen müſſe, um durch ſie die Welt regieren zu können. Wollte Plato etwas vernünftiges hiemit ſagen, ſo kann das nur ſoviel heiſsen, als die allgemeine Idee des Verſtandes muſs wieder auf eine beſondere Art modificiert gedacht werden, wenn ſie auf die Weltregierung anwendbar ſeyn ſoll, ſo wie eben dieſe allgemeine Idee des Verſtandes in dem Begriffe von der menſch-

lichen

lichen Seele auf eine bestimmte Art modificiert ist, um sich die Regierung unseres Körpers vermittelst ihrer begreiflich machen zu können. Wer aber hiemit nicht zufrieden ist, und Gründe für sich zu haben glaubt, in dieser Seele eine besondere, von dem Verstande verschiedene, Substanz anzunehmen, der hat nun wörtlich eine dritte göttliche Person, und sollte ihn auch diese entleiden, so bliebe auf allen Fall noch etwas im Rückstande, womit man ihm aushelfen könnte.

Es ist von Platos Schriften noch ein Buch zurück, welches hauptsächlich in unsere Materie einschlägt, und bey dem wir uns daher noch einige Zeit verweilen müssen. Wie Plato überhaupt vieles wieder in die Philosophie hineinzog, was sein Lehrer, als überflüssige und unbestimmbare Grübeleyen, nicht mehr berührt hatte, so gieng es ihm auch mit den Hypothesen über die Entstehungsart der Welt. Er liess sich wieder in diese ein, und glücklich scheiterte er damit in seinem Timäus. Irregeführt durch den falschen Schimmer allzulebhafter Vorstellungen, wurde er gegen Klippen angetrieben, welche der Welt-

weisheit nie mehr hätten gefährlich werden follen, und adoptierte das System des Lokriers. Will man einigen Alten folgen, und ganz als Platos eigene Meynung betrachten, was er in jenem Dialog eigentlich nur den Lokrier sagen läſst, so nahm er nicht nur eine ewige unförmliche Materie, sondern auch eine ewige unvernünftige Weltseele an, die mit nichts als einer blinden Begehrungs- und Bewegkraft versehen, den Urstoff regellos umtrieb, bis der Weltbaumeister dazwischen kam, schuf und bildete und der Welt eine göttliche Seele gab. Bey der Einrichtung seines Werks schwebte Gott ein ewiges Urbild vor, welches alle Gattungen gedenkbarer Dinge in sich schloſs. Auf dieses sahe er hin, und alles, was in diesem groſsen Muster bloſs als Idee (als unkörperliches Bild) enthalten war, realisierte er in den Millionen Körperwesen dieser sichtbaren Welt. So viel er dort ausführbare Vorstellungen von Dingen fand, so vielerley *Arten* von Dingen brachte er hier zur Wirklichkeit. Das erhabene Urbild selbst nennt Plato das vollkommenste verständige *Zoon*, den verständigen Gott. Wer also Lust hat, der kann itzt seine dritte göttliche

liche Subſtanz umtauſchen; denn hier iſt noch ein vierter Gott, eben der, welcher einem Voltaire ſchon in dem exemplaire perpetuel des Lokriers erſchien, ſo vollkommen als möglich, gleich ewig mit dem νοῦς, ein vollſtändiger geiſtiger Innbegriff alles deſſen, was exiſtirt. Will man aber dieſes nicht, ſo läſst ſich die ganze Gallerie von Timäiſchen Weltprincipien etwa auf folgendes zurückführen. Zwo Grundurſachen bleiben, ein ewiger Gott und eine ewige Materie. Aber *wie* wirkte jener Gott, wie verhielt ſich dieſe Materie bey der Schöpſung der Welt? — Dies kann theils aus den allgemeinen Begriffen von Gott und der Materie, theils aus Anſchauung der Natur und Eigenſchaften der Welt, wie ſie gegenwärtig iſt, geſchloſſen werden. In der allgemeinen Idee von Gott liegt Verſtand, in der allgemeinen Idee von Materie liegt die Fähigkeit, alles aus ſich machen zu laſſen, was man will, ohne an ſich zu irgend einer eigenen Kraftäuſserung vermögend zu ſeyn, — die Materie iſt mit einem Worte ein bloſses Surrogat für das Nichts; ein δός μοι ποῦ στῶ für den weltſchaffenden Philoſophen.

Soll aber nun durch Gott und Materie diese Welt wirklich hervorgebracht werden, wie läſst sich da diesen beyden Principien nachhelfen? Die wirkliche Welt muſs angeschaut, jene allgemeinen Ideen müſſen der Beschaffenheit der wirklich existierenden Dinge näher gerückt, mit ihnen in näheren Bezug gesetzt werden. Man muſs sich also den Verstand Gottes nach Maasgabe der in der Welt vorhandenen vernünftigen Wesen auf eine gewiſſe Art modificiert gedenken, sonst paſst das abstrakte Wesen nicht. Dies gab im Philebus dem νοῦς noch eine göttliche Seele, und im Timäus wird ihm wahrscheinlicher Weise aus eben dem Grunde, um ihn bis zur Anwendbarkeit auf die Weltschöpfung gewiſſermaſsen einzuschränken, ohne dabey etwas von der Idee des Schrankenlosen, die er *an sich* betrachtet giebt, aufopfern zu müſſen, noch ein Urbild an die Seite gesetzt, nach welchem er wirken muſs, wenn gerade *diese*, nun existierende Welt zu Stande kommen soll. Bey der Materie ist es eben so. Die allgemeine Idee von ihr bringt nichts mit sich als Empfänglichkeit für jeden Eindruck ohne eigene Kraft. Betrachtet man aber die

Welt

Welt, wie ſie wirklich iſt, ſo findet man in ihr auſser dem harmoniſchen Gange des Ganzen, auch noch gewiſſe regelloſe Bewegungen, und gewaltſame Umwälzungen. Dieſe laſſen ſich weder jenem ordnenden Verſtande noch dieſer eigenſchaftloſen Materie zuſchreiben. Am beſten wäre es alſo, man gäbe dem todten Urſtoffe eine Seele, die ihm von Ewigkeit her beygewohnt hätte, und den Grund von jenen unregelmäſsigen Bewegungen enthielte. Dies erzeugte die böſe Weltſeele, der man nichts als eine unordentliche Bewegkraft und bey manchen noch ein gewiſſes blindes Begehrungsvermögen zuſchrieb. Allein in der Welt bemerkte man mit unter auch *Verſtand*, und der ſchien doch in eine allzuniedrige Sphäre herabgeſetzt zu werden, wenn man ihn als Eigenſchaft dieſer rohen Weltſeele betrachtet hätte; ja dieſe Herabſetzung würde die ganze Idee des *νοῦς* beynahe unnütz gemacht haben. Hier trat alſo nun die Gottheit ein und that wieder mehr als zur Erklärung des Verſtandes in der Welt und des Planmäſsigen in ihrer Einrichtung eigentlich nöthig war. Sie theilt, nach dem Lokrier und Plato, der

Welt von ihrem Verſtande mit, oder giebt ihr eine *göttliche* Seele, welche ſie ganz und gar durchſtrömt, ſie, wie unſere Seele den Körper, regiert, und ſich über alles ſo verbreitet, daſs ſich nach den Graden ihrer Mittheilung alle Ordnung und alle Verhältniſſe in der Welt berechnen laſſen.

Ich geſtehe, daſs alle die verſchiedene Arten, wie Plato auf ſeinen ſcheinbarperſonellen Unterſchied in der Gottheit gerathen konnte, bey mir immer wieder in die eben angezeigte Deduktion zuſammenliefen. Kurz gefaſst, beſteht ſie in folgendem:

1) Plato ſublimirte den Begriff vom νοῦς noch mehr; wollte er aber das Daſeyn der Welt doch noch durch dieſe Idee erklären, ſo muſste er auf der andern Seite wieder deſto tiefer herunter, um es begreiflich zu machen, wie die Welt doch durch ein ſo abſtraktes Weſen habe zur Wirklichkeit kommen können. Damit er das anſchaulich zeige, ſetzt er ſeinen Gott bald in den Zuſtand eines, durch eine Seele mit der Welt zuſammenhängenden Weſens, und bald eines Werkmeiſters, bringt ihn alſo ganz in menſchliche

liche Verhältniſſe. Durch jenes wird begreiflich, *daſs* er auf die Welt wirken kann, durch dieſes, *wie* er auf dieſelbe zur Hervorbringung *dieſer* und keiner anderen Dinge wirken muſste; denn als Werkmeiſter hat er ja ein Modell vor ſich. Bemerkt man das nicht auch an den Neuplatonikern? Je mehr ſie auf der einen Seite alles ſublimirten, deſto ſinnlicher drückten ſie ſich auf der andern Seite wieder aus. Für den Geſchmack und die Faſſungskraſt ſeines Zeitalters mochte wohl auch dadurch beſſer geſorgt ſeyn, wenn Plato, ſtatt zu ſagen, der νοῦς iſt bloſses Prädikat des vollkommenſten Weſens, ſagte, der νοῦς iſt ein Sohn deſſelben. Der Alexandriniſche Philo behauptet mit deutlichen Worten von ſich, was uns die Billigkeit hier zur Ehrenrettung des Plato anführen lieſs. Um die Erkenntniſs Gottes den Schwachen zu erleichtern, heiſst es bey ihm, ſtelle er göttliche Eigenſchaften als göttliche Perſonen vor. Denn der reine in hohe Myſterien eingeweyhte Verſtand ſehe in der Gottheit nur eine Subſtanz, *) der gemeinere

 drey,

*) Siehe Oelrich Doctrina de Deo a Chriſtianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. p. 110. 111.

drey, *um ſich das begreiflich machen zu können*, *wie ſich Gott bey der Weltſchöpfung und Weltregierung äuſsere.* Scheint es nicht, Philo habe uns bey unſeren ganzen Vorſtellungen von der Platoniſchen Trinität bisher vorgeleuchtet? Allein Philo bekräftiget nur, was ſich aus der Natur der Sache ſo deutlich entwickeln läſst, wenn man

2) und ohne ſpecielle Rückſicht auf den Plato bloſs den Grundſatz immer vor Augen behält: *Die Gottheit iſt ein*, *von dem Menſchen aus ſich ſelbſt herausgebildetes*, *menſchenartiges Weſen*, *um ſich Daſeyn und Erſcheinungen in der Welt erklären zu können*, *welches die Philoſophie ergriff und veredelte.* *) So bald es aber durch die Spekulation weit über den Umfang ſeiner Grundlinie erhoben zu werden anfieng, ſo verrieth es ſeinen Urſprung nur allzudeutlich dadurch, daſs es für den gemeinen Menſchenſinn zur Erklärung jener räthſelhaften Aufgaben von Welt- und Menſchendaſeyn nicht mehr paſste, und daher

für

*) Dies iſt der Satz, von dem ich in der mehrmal angeführten Schrift ausgieng. *Pleſſing* denkt nun in ſeinem Memnonium eben ſo, *Weishaupt* auch, in ſeinem Pythagoras 1. Band, Seite 206 in der Note.

für diesen, da es so ein abstraktes Ding zu werden begann, durch Herbeyziehung der Ideen von Seele (daher die göttliche Seele neben dem νοῦς) von einem Werkmeister, (daher das göttliche ewige Modell) von Zeugung (daher das Vater- und Sohnsverhältniss in der Gottheit) oder von einer physisch-krasseren, aber mystisch-bedeutungsvolleren Art der Zeugung, einem göttlichen Ausflusse, (daher das Emanationssystem) in den Schulen der Weltweisen selbst wieder mehr versinnlicht werden musste.

ÜBER DIE SAGEN
VON
HERMOTIMOS AUS KLAZOMENAE.
EIN KRITISCHER VERSUCH
VON
PROFESSOR CARUS IN LEIPZIG.

Darf es als ein Verdienst unsers Zeitalters gelten, dass es durch eine sorgfältiger wahrgenommene und inniger geachtete harmonische Entwicklung und durch eine möglichst vollendete Ausprägung des Menschencharakters überall die sittliche Würde zu begründen und zu behaupten strebte, so muss man auch in dem Gange, den die Litteratur unter uns genommen hat, dieselbe Regel und dasselbe Ziel beachtet hoffen. Insbesondere konnte diese Denkart in dem historischen Theile der Litteratur, und namentlich in derjenigen Geschichte, deren Zweck es ist, die frühesten wie die spätern Versuche der philosophirenden

den

den menſchlichen Vernunft aufzuſtellen. ſich, ungehemmt von den Einflüſſen trügeriſcher Meynungen und unerwieſener Vorausſetzungen, über die erhabenſten Wahrheiten befriedigende Aufſchlüſſe zu verſchaffen, und den erſten Gründen aller Erkenntniſs mehr oder minder näher zu kommen, ihre Anwendung und Nahrung erwarten; ſie wird ſich hier am meiſten in einer ſtrengern Gerechtigkeitsliebe gegen die Vorwelt, ja in einem gewiſſen *dankbaren Sinne* gegen alle jene geräuſchloſen Eroberungen offenbaren, die von Weſen unſrer Art und unſrer Anlagen und für uns in dem Reiche der Wahrheit bewerkſtelligt wurden. Und in der That erhält durch eben die Unbefangenheit, welche den Menſchen nur ſo, nicht höher aber auch nicht geringer, zu nehmen und zu beurtheilen geneigt iſt, als ſie ihn findet, durch jene Aufmerkſamkeit auf das Maaſs von Klarheit und Gewiſsheit, welches die Menſchheit auf jeder Stufe der Bildung erreichen *konnte*, durch die Kritik und die Vorſicht, mit der man vorhandene ſchriftliche Urkunden beachtet, durch jene ſorgfältigere Berechnung und Schätzung des wiſſenſchaftlichen Verdienſtes nicht

nicht allein die *Geschichte des menschlichen Geistes* ihren vorzüglichen Werth und entschiedenen Reiz, sondern auch schon die *Geschichte menschlicher Gedanken*, die geschichtmäßige Entwicklung einzelner kühner und reichhaltigen Ideen, welche mehr als blinde Eingebungen einer ungeregelten Einbildungskraft waren, findet ihre Stütze in der freien und dankbaren Anerkennung eines Ruhmes, der jedem Erfinder gebühret.

Diese Hinsichten mögen es entschuldigen, wenn jetzt ein anderswo *) eingegangenes Versprechen abgetragen, und einem Manne aus der erfindungsreichen griechischen Vorzeit hier eine besondere Untersuchung geweiht werden soll. Dieser Mann ist *Hermotimos aus Klazomenae.*

Kaum weiss man bey dem ersten Anblick alter Sagen und neuer Berichte von Ihm, ob man mehr seine Sonderbarkeit anstaunen oder seiner Originalität huldigen, ob man mehr des günstigen spätern Looses, das Ihm durch

*) In einer Schrift: De Anaxagoreae Cosmo-Theologiae Fontibus. Lips. ap. Barth. 1797.

durch ſeine Verklärung fiel, ſich freuen, oder ſein ungünſtiges früheres Geſchick, das ihn durch ſeinen Tod traf, beklagen ſolle. — In dem glücklichen, von der Natur ſo reich begünſtigten *Jonien* ſoll ein Denker gelebt haben, dem der groſse *Anaxagoras* ſeine Bildung verdankte, ſoll noch früher als Er ſich zu kühnen Fragen über die wirkende Urſache der ſichtbaren Welt erhoben haben — — und aller dieſer vieltönenden Verſicherungen ohngeachtet ſchweigt über den *Erweis* ihrer Wahrheit und Gewiſsheit das Alterthum! Doch dieſe Klippe lieſse ſich noch umſchiffen. Ueber manche groſse Lehrer groſser Schüler waltete dieſes Schickſal. Die begünſtigte, freie, harmloſere Lage, die weitern Reiſen und erworbenen Bekanntſchaften, der glänzende Wirkungskreis eben des Schülers, der des Lehrers Ahndungen erfüllte, ſeine leiſeſten Winke verſtand, die ſtill und ſchüchtern angedeuteten, nur ihrer innern Kraft gewiſſen, Wahrheiten lauter empfahl und ſchneller verbreitete, und die einzeln ausgeſtreuten Gedankenfunken zu einem Alles erleuchtenden und erwärmenden Feuer vereinigte, wie oft, wie leicht verſchlangen dieſe öffentlichern

An-

Ankündigungen den ſtillen Ruhm des Meiſters, auch dann, wenn der Schüler deſſen Werth erkannte! Es wird ſich bald zeigen, mit welchem Grunde wir von dieſer Erklätung hier Gebrauch machen dürfen. Indeſs bietet ſich uns in unſerm erkohrnen alten Weiſen noch eine andre, wichtigere Erſcheinung dar. Ihm ſoll eine Nation, wie die freien Hellenen, ja, was noch mehr ſagen will, ihm ſoll gewiſſermaſsen die *Menſchkheit* den *Erſten freien Gott*, ungefeſſelt von der Welt, unentweiht von einer trägen Materie, ungebildet von ihrem uranfänglichen Schwingen und Wogen, unüberwältigt von kampfvollen Elementen, verdanken, Er ſoll — denn wir müſſen, zur Beurtheilung deſſen, wie viel man Ihm beimiſst, ſeine Erfindung in ihrem kühnſten Geſichtspuncte, obſchon nach griechiſchem Locale faſſen — Er ſoll *zuerſt* aus den Trümmern des nächtlichen, unwirthbaren und verworrenen Chaos einen von ſeinen trägen Schlacken unberührten, für ſich beſtehenden, unendlichen, das Höchſte vermögenden *Geiſt* gleichſam gerettet, und als eine das Welt Ganze erſchütternde, ſcheidende und beſſer ordnende, als eine *ſo* ſchaf-

ſende

ſende reine Vernunft über eine unüberſehbare Anzahl elementariſcher Grundtheile erhoben haben! Und dennoch verſcholl und verſchwand ſein Ruf? Dem Manne, dem der Weltgeiſt zuerſt losgeriſſen von den ſeine Bildung heiſchenden Stoffen, von der geordneten Welt getrennt und mächtiger wirkſam als der ihm im Ganzen gleiche Menſchengeiſt erſchien, *dem* Manne wollte dieſer erhabenſte Weltgeiſt ſelbſt kaum die Erhaltung des Erfindernamens, geſchweige die Erhaltung ſeiner groſsen Erfindung ſelbſt in ihrem ganzen Umfange gönnen? — Doch wenn Er, den Namen nicht nennen, Menſchen nicht mit *Namen* lohnt, und die Wichtigkeit erworbener menſchlicher Verdienſte nur nach ihren Folgen für die Welt, vorzüglich die Sittlichkeit der Weſen, über die er waltet, würdigen und ſchätzen kann, ſo würde dieſe Befremdung, bey ſo Vielem, was die Menſchheit verloren hat, ihre Löſung in der Bemerkung der Hilfsquellen finden, die den Menſchen aller Orte und Zeiten ewig in ihrem Innern für die tiefere Ergründung der Wahrheit floſſen. Allein nun dringt ſich eine neue Beobachtung auf, die alles Seltſame an dem

Manne

Manne noch ſeltſamer macht, die dem Pſychologen ein Räthſel aufgibt, wie es kaum ein Wunderdeuter vor ſich haben mogte, die den Geiſt eines ſo glänzenden Erfinders nicht etwa blos dem Sittenforſcher in einer Erhabenheit über die Sinnlichkeit, ſondern vor allem dem denkenden Arzte in einer Unabhängigkeit von dem Körper, ja in einer Verbindung mit einem höhern Zuſammenhange der Dinge offenbart, wie man ſie kaum in den neueſten Zeiten durch ein Meiſterſtück der Kunſt, welche des Geiſtes Sehkraft vermittelſt eines hervorgebrachten Körperſchlafes zu ſchärfen ſuchte, vermittelt haben wollte. Ein mehr oder minder lang dauernder Schlummer, eine ſtarre Unbeweglichkeit ſoll ſeinen Körper ergriffen, ſeine emporgeſchwungene Seele aber höherer Ahndungen voll nicht bey ſich, ſondern auſser ſich, nicht zu Hauſe, ſondern auf einer irrenden Reiſe in die entfernteſten Gegenden, gewirkt haben. Wie? Sollte vielleicht alles Neue, wenigſtens in denjenigen Zeiten, wo ſich noch etwas Neues denken und ſagen lieſs, ſollte es nur unter ſolchen Gebehrden und in Begleitung wunderbarer Umſtände erſcheinen? Sollte die

die ruhende, aber Aufmerkſamkeit erregende Mimik der *äuſsern* Natur ein geheimer Verkündiger gröſserer und nie erfahrner Bewegungen der *innern* ſeyn? Sollte ſogar eine der erhabenſten Ideen ihren Urſprung, nicht etwa in einer Inſpiration, ſondern überdies in einer Art von Desorganiſirung, in einer Ekſtaſe finden? Oder wäre man vielleicht gar geneigt, hier noch ein altes Beiſpiel nicht etwa eines Scheintodes, ſondern auch einer mehrfachen Wiederbelebung, *) zugleich aber auch eines Mannes voll des ſonderbarſten Heroismus zu bewillkommnen, der nicht wie andre Helden dem Tod für das Vaterland oder das Reich der Wahrheit, ſondern einem mehr gefürchteten als freiwilligen Tode der Speculation ſich geweiht hätte?

Aufforderungen genug, ſo auffallende Phänomene und Combinationen in beſondre Unterſuchung zu nehmen, und dieſe auch dann nicht

*) Wirklich verſuchte unter Adrians Regierung der bekannte Celſus, eben den Hermotimos als ein Gegenbild des Stifters des Chriſtenthums aufzuſtellen; man ſ. unten die Stelle aus des Origenes Gegenſchrift.

nicht für unwichtig zu halten, wenn ſie auch keine andre Ausbeute liefern würde, als einen merkwürdigen Beitrag zu der reichen *Geſchichte des Wunderglaubens* und einer eigenthümlichen Modification deſſelben in einem beſtimmten Zeitalter, falls ſich anders das letztere entdecken lieſse! Die bereits oben angedeutete Frage: was namentlich für dieſen ſogenannten Erfinder die dankbare, ſchriftſtelleriſche, Nachwelt gethan? läſst ſich kurz ſo beantworten: in den frühern Zeiten *zu wenig*, in den ſpätern zu *viel*. Wer mögte ſo unerkenntlich ſeyn, die Verdienſte der neuern Bearbeiter der Geſchichte der Philoſophie auch um die Anführung und Aufnahme dieſes Mannes zu verſchweigen? Wer dem gelehten *Brucker*, der ſo Viel zu ſammeln hatte, nicht verzeihen, daſs er ihn nur in einer Anmerkung *) erwähnte, wer die Vorſicht nicht loben, mit der er es *wahrſcheinlich* findet, daſs Anaxagoras ſeinen Grundſatz von dem Weltordnenden Verſtande von Hermotimos entlehnte? Wer wollte insbeſondere die Bemühungen eines *Meiners* und

*) Hiſt. Crit. Ph. Vol. I, p. 493. n. 1.

und *Buhle*, die ihm einen gröſsern Raum in ihren Lehrbüchern einräumten, ſo wie eines *Tiedemanns* nicht auch hier gern anerkennen, wenn ſie in der Vorausſetzung der Sicherheit der Nachrichten, für dieſes Zuſammenfinden ſeiner Lehren und Thaten nur einen Namen oder eine Mittelidee, eine Erklärung oder Entſchuldigung ſuchen? Dennoch hoffe ich auch nach ſolchen Vorgängern geſtehen zu dürfen, daſs man dem in ein gewiſſes Helldunkel gehüllten und in einem ſcheinbaren Rufe ſtehenden Manne noch keine ernſtere und verweilendere Prüfung, keine eigentlich kritiſche Unterſuchung der Glaubwürdigkeit oder Abwägung der Grade der Wahrſcheinlichkeit der ihn betreffenden Sagen ſchenkte, wohl auch von denen, welche ſo viele andre Gegenſtände auf einmal zu umfaſſen hatten, nicht fordern durfte, daſs man mithin die Nachrichten über ihn weder in ihre eigenthümliche Geſichtspuncte ſtellte, noch kritiſch ſonderte, weder ſtrenger interpretirte, noch den Grad ihrer Gewiſsheit beſtimmte. So lange aber die Ausſagen von jenem Klazomenier keine detaillirte Unterſuchung erhalten, ſo lange kann man eben

 ſo

ſo wohl über die Originalität als die Verdienſte des Anaxagoras überhaupt nicht anders als zweifelhaft bleiben.

Ich glaube zuvörderſt weder unbefangener verfahren zu können, noch auch Andern ein freieres Urtheil zu laſſen oder ein zuverläſſigeres vorzubereiten, als wenn ich vor Allem die überall zerſtreuten, ohnehin nur wenigen und bisher noch nirgends zu einer hinreichenden Ueberſicht zuſammengeordneten *Zeugniſſe* über den Gegenſtand dieſer Abhandlung zwar vollſtändig, doch in *chronologiſcher Reihe*, den Leſern ſelbſt vor Augen lege: wäre dies auch das einzige Denkmal, was dem gefeierten Helden eine Gerechtigkeit liebende Nachwelt in dieſen Vorhallen des Tempels der Weisheit unſrer Zeit ſtiften könnte. Zudem iſt es hier vorzüglich nöthig, ſich zu erinnern, *was* und in welcher Beziehung, *wie Viel* oder *Wenig* die älteſten Schriftſteller von ihm ausſagen, und wie viel mehr oder minder die Jüngern von ihm wiſſen, welcher Art endlich und wie zu einander paſſend die *Stellen* ſind, aus denen man die Nachrichten über ihn ſchöpfen kann. —

An

An diese werden sich dann am besten, nach der Prüfung ihres Sinnes, Erläuterungen über ihre Glaubwürdigkeit und ihren Inhalt schliessen lassen.

Aristoteles Μετα τα Φυσικα, B. I. Kap. 3. und 4. (T. 2. p. 1231. Ed. Aurel. Allobr.)

Νουν δε τις εἰπων εἰναι, καθαπερ ἐν τοις ζωοις, και ἐν τῃ φυσει τον αἰτιον και του κοσμου, και της ταξεως πασης, οἱον νηφων ἐφανη παῤ εἰκη λεγοντας τους προτερον. Φανερως μεν οὐν Ἀναξαγοραν ἰσμεν ἁψαμενον τουτων των λογων. „Αἰτιον δ' ἐχει προτερον ῾ΕΡΜΟΤΙΜΟΣ ῾Ο ΚΛΑΖΟΜΕΝΙΟΣ εἰπειν.“ Οἱ μεν οὐν οὑτως ὑπολαμβανοντες ἁμα τῳ καλως την αἰτιαν ἀρχην εἰναι των ὀντων ἐθεσαν, και την τοιαυτην, ὁθεν ἡ κινησις ὑπαρχει τοις οὐσιν. (K. 4.) Ὑποπτευσειε δ' ἀν τις Ἡσιοδον πρωτον ζητησαι το τοιουτον, κἀν εἰ τις ἀλλος Ἐρωτα ἢ ἐπιθυμιαν ἐν τοις οὐσιν ἐθηκεν ὡς ἀρχην, οἱον και Παρμενιδης. — — Τουτους μεν οὐν πως χρη διανειμαι περι του τις πρωτος, ἐξεστω κρινειν ὑστερον.

Plinius Hist. Nat. B. 7. K. 53. (T. I. p. 407. Ed. Hard.)

Haec est conditio mortalium: ad has et eiusmodi occasiones fortunae gignimur, uti

de homine ne morti quidem debeat credi. „Reperimus inter exempla HERMOTIMI CLAZOMENII *animam* relicto corpore errare ſolitam, vagamque e longinquo multa annunciare, quae niſi a praeſente noſci non poſſent, corpore terim ſemianimi: donec cremato eo inimici, qui *Cantharidae* vocabantur, remeanti *animae* velut vaginam ademerint. —

Plutarchos Περι του Σωκρατους Δαιμονιου. (Vol. 8. p. 340. Ed. Reisk.)

Ἐκ δε των εὐηνιων ἐκεινων κατηκοων εὐθυς ἐξ ἀρχης και γενεσεως του οἰκειου δαιμονος, και το μαντικον ἐστι κ. θεοκλυτουμενον γενος. „Ὧν την ἙΡΜΟΔΩΡΟΥ (sic) του Κλαζομενιου ψυχην ἀκηκοας δηπουθεν, ὡς ἀπολειπουσα παντασασι το σωμα νυκτωρ κ. καθ ἡμεραν ἐπλανατο πολυν τοπον, εἰτ' αὐθις ἐπανῃει, πολλοις των μακραν λεγομενων κ. πραττομενων ἐντυχουσα και παραγενομενη μεχρις οὑ το σωμα, της γυναικος προδουσης, λαβοντες οἱ ἐχθρος ψυχης ἐρημον οἰκον κατεπρησαν. Τουτο μεν οὐν οὐκ ἀληθες ἐστιν· οὐ γαρ ἐξεβαινεν ἡ ψυχη του σωματος, ὑπεικουσα δ' ἀει και χαλωσα τω δαιμονι τον συνδεσμον, ἐδιδου περιδρομην κ. περιφοιτησιν, ὡστε πολλα συνορωντα (vulg. συνεῤῥωντα) και κατακουοντα των ἐκτος εἰσαγγελλειν.

Οἱ

Οἱ δ' ἀφανισαντες το σωμα κοιμωμενον, μεχρι νυν δικην ἐν τῳ Ταρταρῳ τινουσι. —

Lucianus Μυιας Εγκωμιον, Kap. 7. (T. 3. p. 96. Ed. Reiz.)

— — ὡς ἀκριβως πεπεισθαι παντας, ὁτι κἀκεινων (μυιων) ἀθανατος ἡ ψυχη, εἰγε και ἀπελθουσα ἐπανερχεται παλιν, και γνωριζει, και ἐπανιστησι το σωμα, και πετεσθαι την Μυιαν ποιει· „και ἐπαληθευει τον περι Ἑρμοτιμου του Κλαζομενιου μυθον, ὁτι πολλακις ἀφεισα αὐτον ἡ ψυχη ἀπεδημει καθ' ἑαυτην· εἰτα ἐπανελθουσα ἐπληρου αὐθις το σωμα, και ἀνιστα τον Ἑρμοτιμον.

Apollonios Dyskolos Περι Κατεψευσμ. Ἱστοριας, Kap. 3 ganz (p. 7. Ed. Meurs.)

Περι δε Ἑρμοτιμου του Κλαζομενιου τοιαυτα τινα μυθολογειται. Φασιν γαρ αὐτου την ψυχην, ἀπο του σωματος πλαζομενην, ἀποδημειν ἐπι πολλα ἐτη· και κατα τοπους γινομενην, προλεγειν τα μελλοντα ἀποβησεσθαι, οἱον ὀμβρους μεγαλους, και ἀνομβριας, ἐτι δε σεισμους τε, και λοιμους, και παραπλησια, του σωματιου κειμενου. Την δε Ψυχην, καθαπερ εἰς ἐλυτρον δια χρονων τινων εἰσερχομενην, διεγειρειν το σωμα. Τουτο δε αὐτου πολλακις ποιουντος, κ. της γυναικος ἐντολας ὑπ' αὐτου ἐχουσης, ὁτε μελλοι χωριζεσθαι, μηδενα θι-

θιγειν του σωματιου, μηδε τινα των πολιτων, μηδ᾽ ἀλλων ἀνθρωπων· εἰσελθοντες τινες εἰς την οἰκιαν, κ. ἐκλιπαρησαντες το γυναιον, ἐθεωρησαν χαμαι κειμενον γυμνον τον Ἑρμοτιμον, ἀκινητον. Οἱ δε, πυρ λαβοντες, κατεκαυσαν αὐτον· οἰομενοι, της ψυχης παραγενομενης, και μηκετι ἐχουσης ὁπου εἰςδυσεται, παντελως στερησεσθαι ζῆν· ὁπερ και συνεπεσεν. — Τον μεν οὖν Ἑρμοτιμον Κλαζομενιοι τιμωσι μεχρι του νυν, και ἱερον αὐτου καθιδρυται εἰς ὁ γυνη οὐκ εἰσερχεται, δια την προειρημενην αἰτιαν.

Sextus Empiricus Ὑπομνημ. advers. Mathem. B. 9. K. 7. (p. 549. Ed. Fabric.)

Τον μεν Νουν, ὁς ἐστι κατ᾽ αὐτον (Ἀναξαγοραν) θεος, δραστηριον ὑποτιθεμενος ἀρχην, την δε των ὁμοιομερων πολυμιγιαν, ὑλικην. Ὁ δε Ἀριστοτελης και ΕΡΜΟΤΙΜΩΝΑ φησι τον Κλαζομενιον, και Παρμενιδην τον Ἐλεατην, και πολυπροτερον τον Ἡσιοδον (θεογ. 115.) ταυτα φρονειν. — —

Alexander Aphrodiſeus in dem blos in der latein. Ueberſetz. gedruckt vorhandenen Commentar. in Ariſtotelis L. de prima philoſ. (p. 14. 15. Ed. Par. 1536. Fol.)

„Primum Anaxagoras in hanc cauſſam manifeſto veniſſe videtur, quamquam *Her-*

Hermotimus, eius civis, huiusmodi causſae mentionem fecisse videri potest."

Derſelbe bey dem Simplicius in deſſen Commentar. in Phys. Auſcult. L. 8. extr. (p. 321. α. Ed. 1526. f.)

Ἐν δε τω μειζονι Αλφα της Μετα τα φυσικα πραγματειας' ἐπαινων τον Αναξαγοραν, και προ αὐτου τον Ἑρμοτιμον, ὡς μη μονον ὑλικας αἰτιας του παντος ἀποδεδωκοτας, αλλα κ. τον Νουν ὡς ποιητικον κ. τελικον αἰτιον θεασαμενους, γραφει ταυτα. Νουν δε τις (ſ. oben d. Ariſtot.) — — τους πρότ. Εἰπων οὐν ὁτι Α. και προτερος Ἑρμοτιμος ἡψαντο τουτων τ. λογ., ἐπαγει' οἱ μεν οὐν — — — ουσιν. Ἐπαινει οὐν κ. τελικον κ. ποιητ. αἰτιον τιθεντας τον Νουν.

Origenes Κατα Κελσου B. 3. K. 3. (T. I. p. 449. Ed. Ruaei.) bemerkt, daſs *Celſus* in ſeinem Λογος φιλαληθης als einen Wunderthäter auch Κλαζομενιον τινα aufſtelle, nachher bringt er aber aus des *Celſus* Buche ſelbſt eine Stelle bei in demſelben 3. B. K. 32. (p. 467.) Er berichtet:

Ἐπει δε μετα ταυτα και περι του Κλαζομενιου ο Κελσος εἰπε, προσθεις ἐτι τας κατ' αὐτον ἱστοριας' „μων οὐ τουτο φασιν, ὡς ἀρα ἡ ψυχη αὐτου πολλα-

κις ἀπολιπουσα το σωμα περιεπολει ἀσωματος; και οὐδε τουτον ἐνομισαν θεον οἱ ἀνθρωποι. —

Tertullianus De Anima, Kap. 2. u. 44. (Vol. 4. p. 212. u. 305. Ed. Seml.)

Viſa eſt ſibi (Philoſophia) et ex ſacris, quas putant, litteris hauſiſſe, quia plerosque auctores etiam deos exiſtimavit antiquitas, nedum diuos: ut — — — *Hermotimum* (Pariſ. *Hermippum*), cui Clazomenii mortuo templum contulerunt, ut Orpheum, ut Muſaeum, ut Pherecydem, Pythagorae magiſtrum. — (44.) Ceterum de *Hermotimo*, *Anima*, ut aiunt, in ſomno carebat, quaſi per occaſionem vagaturi hominis proficiſcente de corpore, uxor hoc prodidit: inimici dormientem nacti pro defuncto cremaverunt. Regreſſa *anima*, tardius credo, homicidium ſibi imputavit. Cives Clazomenii *Hermotimum* templo conſolantur; mulier non adit, ob notam uxoris. Quorſum iſtud? ut quia non facile eſt vulgo exiſtimare ſucceſſionem *animae* eſſe ſomnum, hoc quoque *Hermotimi* argumento credulitas ſubornetur. Genus fuerat gravioris aliquanto ſoporis, ut de incubone praeſumptio eſt, vel de ea valetudinis labe quam Soranus opponit, exclu-

excludens incubonem, aut tale quid vitii, quod etiam Epimenidem in fabulam impegit quinquaginta pene annos fomniculofum. — — — Quid fi et *Hermotimus* ita fuit, ut otium *animae*, nihil operantis in fomnis, divortium crederetur? Omnia magis coniectes, quam iftam licentiam *animae* fine morte fugitivae, et quidem ex forma continuam.

Jo. Philoponos Expof. brev. in Arift. Metaph. c. vers. Fr. Patricii (p. 2. b. Ed. Ferrar. 1583. f.)

Dixit ergo (Ariftoteles): *Mentem* Anaxagoras excipiens i. e. efficientem cauffam, et vifus eft fobrius apud vana loquentes alios. „Accepit vero et Ipfe ex *Hermo*„*timo* occafiones.“ Ob hoc enim etiam *Mentem* dicebant hunc, Prifci nempe, ut appareret fobrius. Simul ergo cauffam entium quaefiverunt eam quae eft fecundum materiam, et eam, quae eft unde motus, non omiferunt. — Parmenides et Hefiodus de Amore loquentes, efficientem commendabant cauffam. Amor namque motor et continens eft. „Hi qui„dem haec: vel ad proximum, Hef. et „Parm.,

„Parm., vel, ut ſuperius dicebat, *Her-*
„*motimus* et Anaxagoras, vel duo illi ad „hos duos referuntur. Quis ergo *primus* „dixerit, liceat iudicare poſterius, quan- „do ipſe opiniones omnium diſcutiet.“ — (P. 6. b.) Diximus quando de Anaxagora dicebamus, quod *alium* dicentem haec ſecutus eſt; Ipſe vero nihil clare de his dixit.

Elias Cretenſis Commentar. ad Gregorii Nazianzeni Orat. 37. (n. 12. p. 831. T. 2. Opp. Greg. Naz. Ed. Ven. 1753. f.)

Inſigniores theologi apud ethnicos fuerunt Plato, Ariſtoteles, et Hermes trismegiſtus. At Plato quidem et Hermes nusquam in ſuis ſcriptis ſpiritum appellaſſe *Mentem* reperiuntur: quamquam de deo multis in locis diſſeruerint. „Ariſtoteles vero et Anaxagoras et *Hermotimus Claxomenius* (sic!) mentionem huius feciſſe videntur. Nam cum ait Ariſtoteles *Mentem* externam ingredi, eamque totam divinam eſſe et coire atque uniri cum animis iam abſolutis, clare ſignificat id, quod

quod Gregorius *) tradit. Anaxagoras quoque cum ait, *Mentem* esse in universitate rerum, quae caussa sit ordinis et concinnitatis, non procul a Doctrina recessit. Quid enim aliud David in his verbis: verbo domini caeli formati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum; significare voluit, quam hoc ipsum?

Diese Zusammenstellung aller **) Berichte möge Andern die volle Uebersicht mehr als bisher erleichtern und zu verschiedenen Wahrneh-

*) Die Stelle des Gregor (T. I. p. 527.) erhalte ihres Charakteristischen wegen hier noch ihren Platz: Qui autem apud ethnicos Theologiae laude magis excelluerunt, propiusque ad nos accesserunt, per imaginem quandam Ipsam meo quidem iudicio conceperunt; tametsi id *nomine* dissenserint, *Universitatis* nempe *Mentem*, et *extrinsecam mentem* aliisque id genus nominibus eam appellantes.

**) Fabricius zu der Stelle des Sextus beruft sich zwar noch auf den Valerius Maximus, der überdies den Namen in Hermippus verändre, wofür schon Paul. Leopard. in seinen Emendat. VIII. 3. (in Gruteri Thes. Crit. T. 3. p. 154.) Hermotimus gelesen habe; auch *Meiners* wiederholt dies Citat in seiner Gesch. der Wiss. blos wie Fabricius, ganz neuerlich auch Tennemann; doch habe ich eine solche Aeusserung über H. im Valer. M. vergeblich gesucht.

nehmungen und Ideenverknüpfungen Gelegenheit geben: mich darf sie itzt nur veranlassen, über den ganzen sich so fortpflanzenden Sagenkreis in Beziehung auf meinen Hauptgegenstand und zu näherer Bestimmung des Grades seiner Wahrscheinlichkeit eine Reihe von unmittelbaren Folgerungen und Erläuterungen anzufügen.

Die *erste* Bemerkung, die sich sogleich aufdringt, ist die *späte Erwähnung* des *Hermotimos*. Eigne Aeusserungen desselben haben wir nicht, und wenn man diesen Mangel an eignen Schriften, den er ja nur mit andern, bedeutenden und Epoche machenden Männern gemein hätte, auf Rechnung seines zu frühen Zeitalters und die damalige Unbehülflichkeit der Sprache und Schrift zu schreiben bereit ist, mithin auch von seinen Zeitgenossen keine nähere Nachricht fordern wollte, so vermisst man doch auch in den Aeusserungen, die wir von seinem vorgeblichen und einzigen Schüler haben, jeden auch nur entfernten, Wink einer gleichen frühen Behauptung. Dürften wir aber aus dem Stillschweigen über ihn in dem ohnehin *nicht historischen*

Wer-

Werke des Anaxagoras Περι Φυσεως, von dem wir überdies nur einige Trümmer und wohl nur aus dem erſten Buche deſſelben auſſpähen können, nicht zu viel ſchlieſſen, ſo hat dagegen weder Sokrates, der doch das Unternehmen und die Vorſtellungen des A. öftrer tadelte, noch auch der ihn in keinem unzweideutigern Lichte betrachtende Platon die *Originalität* ſeiner Behauptungen irgendwo herabgeſetzt oder nur in Zweifel gezogen. Erſt nach faſt anderthalb Jahrhunderten — den Hermotimos nach der gewöhnlichen Vorſtellung als des Anaximenes Zeitgenoſs, oder gar Schüler (vgl. Buhlens Lehrbuch d. G. d. Ph. S. 204.) angenommen — hat Ariſtoteles und grade nur in der Metaphyſik ſeiner gedacht, mithin ein Mann, der von ſeinem, auch blos vermeintlichen, Zeitalter *weit* genug *entfernt* war.

Eine *zweite* Beobachtung betrift die *Beſchaffenheit* jener Zeugniſſe. Alle vorhandenen Nachrichten ſind nicht etwa blos gering an Zahl und Umfange, ſondern auch höchſt arm und dürftig an Innhalt und faſt nur wiederholend. Alle handeln von ihm ſehr zufällig, ja

ja nicht wenig problematisch. Alle tragen einen Schleyer der Dunkelheit oder gar des Geheimnissvollen, als ob eine deutlichere Auseinandersetzung seiner Verdienste ihm keinen höhern Vortheil sichern könnte.

Drittens befremden — was man vorzüglich hätte beachten sollen — die *Gränzen*, in denen sich die Berichte halten. Alle Stellen nehmlich, die seine *Lehre* und geistige Erfindung berühren, übergehen seine ausgezeichnete Lebensweise und ungewöhnlichen Handlungen; dagegen enthält keine einzige Schrift, die seinen eigenthümlichen Charakter und seine Schicksale anstaunen läſst, seine philosophische Erfindung. Sogar sein Name wechselt weit mannigfaltiger, vielleicht allein *) in den historischen als in den dogmatischen Berichten.

Vier-

*) Die unbedeutende Umbiegung seines Namens in Hermotimon bey dem Sextus waren schon die Ausleger jener Stelle für eine falsche Lesart zu erklären geneigt. Uebrigens wird man, um beyläufig das Vertrauen des Verf. zu seinen Genauigkeit liebenden teutschen Zeitgenossen zu bekennen, die *griechische* Rechtschreibung *griechischer* Namen in diesem Aufsatz nur aus dem Streben nach

Viertens. Nimmt man auf die *Dogmen* des Mannes besondre Rücksicht, so herrscht nach der ersten leisen Spur ihrer Erwähnung ein tiefes Schweigen über sie durch sechstehalb Jahrhunderte hin. Dann erst erscheinen von neuen einige, jedoch gleich kurze Aeusserungen von ihm in Schriftstellern, *die* wiederum *alle von jenem ersten abhängen* und dessen Aeusserung bald blos flüchtig und noch gedrängter wiederholen, wie Sextus, bald über sie commentiren oder vielmehr dieselbe nur mit andern Worten ausdrücken, ohne neue Quellen zu gebrauchen oder dem Umfange des Sinnes der Hauptstelle genauer nachzugehen. Wenn man aber unter den Auslegern des Aristoteles am liebsten von dem Zeitgenoss und Gegner des Philoponos, ich meine von dem so gern auf die historischen Quellen selbst zurückgehenden Simplicius, eine beurkundete Ausführung wünschte, so ist

nach *Aechtheit* in aller Hinsicht, gewiss aber nicht aus einer leeren Nachahmungssucht oder gar Affectation ableiten. Oder lernen wir wohl die Griechen nur aus den diese nachahmenden *Römern* kennen, um noch immer die Orthographie der letztern zu befolgen?

ist uns dafür von ihm in seiner ausführlichen Erläuterung der Physik nur eine Aeusserung des Alexander worden, der als Karier von dem Klazomenier dennoch nicht mehr anzuführen wusste, als was wir schon aus dem Stagiriten wissen. Die noch zu hoffende Bekanntmachung andrer handschriftlichen Commentatoren der Aristotelischen Metaphysik, wie des Syrianus, des Michael von Ephesus, des Asklepius Trallianus u. a. dürfte uns also wohl hier eben so wenig neue Ausbeute liefern, als der künftige Abdruck der griechischen Originale des Philoponos und Elias, aus denen wir die Stellen nur in der Uebersetzung geben konnten, ja als uns sogar der Commentarius des Simplicius über die Metaphysik, wenn wir ihn noch hätten, geschenkt haben mögte.

Bei der Frage nach des Hermotimos geistigen Entdeckungen kommt also Alles auf die einzige Stelle aus Aristoteles und insbesondere auf eine genauere Betrachtung jener fünf bis sechs Worte derselben an, durch welche allein H. in unsern neuesten Compendien der Geschichte der Philosophie einen

Platz,

Platz, und zwar unmittelbar vor Anaxagoras, erhalten hat. — Nun könnte es freilich schon bedenklich scheinen, dafs Aristoteles in der ganzen Reihe seiner vorhandenen Werke des Hermotimos nicht ein einzigesmal sonst, dafs er seiner aber nur in einem Werke erwähnte, dessen Aechtheit *im Ganzen* schon von der neuern Kritik in Zweifel gezogen worden, ja dessen *erstes* Buch, in dem sich jene Stelle befindet, noch der neueste Herausgeber des Stagiriten diesem abzusprechen, sich bewogen fühlte. Doch wollte man hier, statt den Knoten der Untersuchung auf einmal zu zerschneiden, die Stelle noch mit unbefangener Vorsicht als eine Aeusserung des Aristoteles um so mehr betrachten, da Herr Professor Buhle selbst ihr in Beziehung auf den Hermotimos Glauben beigemessen, getraute man sich diesen Glauben überdies auch auf die in jenem dritten Capitel befindliche Anführung des Werkes der Physik in der dem Aristoteles auch sonst nicht fremden Manier zu bauen, wäre man überdies nicht abgeneigt, den Aussagen dieses Schriftstellers, dem wir in der Geschichte der ältern Philosophie so oft allein ein will-

kommenes Licht verdanken (wäre er auch mehr räsonnirender historischer Kritiker, als pragmatisirender kritischer Historiker), auch in ihrem lakonischen Stile Vertrauen zu schenken, überdies seiner Absicht, keine ältere Meinung entstellen zu *wollen*, Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen: so ist doch auch zu erwägen übrig, wiefern er diese Absicht erreichen *konnte?* Diese Entscheidung aber muſs zunächst eine sorgfältige Interpretation jener Stelle vermitteln und eine philologische Erläuterung sichern.

Der Verf. der Metaphysik hatte eben von denen gehandelt, welche in ihren Forschungen über die Welt bald die ursprüngliche Beschaffenheit der Materie, bald einen Grundstoff, bald ein Princip der Bewegung, bald den Endzweck ihrer Bildung anzugeben versuchten. Den Preis eines ausgezeichneten und nüchternen Denkers in Beziehung auf seine Vorgänger fand er sich jedoch erst demjenigen zuzusprechen gedrungen, der die Wirksamkeit eines verständigen Wesens, deren Spuren sich an den lebendigen Geschöpfen offenbaren, auf die wohlgeordnete Natur

tur im Grofsen übertrug, und eben hier hatte er bereits des Anaxagoras rühmlich gedacht. Als das Refultat feiner hiftorifchen Kritik fchliefst er dann jene Worte an: φανερως οὖν u. f. w. Schon der Zufammenhang würde die gewaltfame Künftelei verrathen, welche φανερως mit ἀψάμενον verbinden und mit einer auf das erfte Wort gelegten befondern Emphafe überfetzen wollte: Wir wiffen, dafs A. dies zuerft *öffentlich* nnd laut vorgetragen habe.*) Aber φανερως ift — diferte, clare. Dies fo, wie es fein mufs, mit ἴσμεν verbunden, läfst den Sinn finden: „Klar und ausgemacht ift es, unbezweifelt und völlig genau wiffen wir, dafs Anaxag. jene vernünftigere Meinung hegte:" denn es ift hier die Rede von deffen Hauptgrundfatze. Die darauf folgenden Ausdrücke: αἴτιον δ' ἔχει bis εἰπεῖν kann allein der damalige oder zunächft frühere Sprachgebrauch erklären. Dafs αἴτιον und αἰτία im Ariftoteles dann, wenn es „Urfache" bedeutet, als gleichgeltend verwechfelt werde, lieffe fich fogleich aus der oben abgedruck-

 ten

*) Ich führe hier nur als Vorgänger den Mosheim zu Cudworth 3, 20, 8, S. 122. an.

ten Stelle erweisen. Demohngeachtet könnte die Uebersetzung nicht gelten: Eine Ursache wusste schon früher H. zu nennen, denn alsdann müsste εἶχε stehen. Vielmehr ist αἰτιαν ἐχειν, einen *Grund* oder ein *Urtheil für sich haben*, und zwar nicht blos im bösen Sinne: beschuldigt werden, sondern auch in der guten Bedeutung: dici, in fama esse, gerühmt werden. Αἰτιον ἐχειν kann bei der einmaligen und unbedeutenden Verwechslung mit αἰτια nach der Analogie keinen andern Sinn haben, und es bedarf der Veränderung des Randglossators in αἰτιαν nicht. Dass aber diese Redensart damals gewöhnlich war, sehen wir aus den Schriften des Lehrers des Aristotoles. Namentlich hat Platon im Theätetos *) sich auf völlig gleiche Weise also ausgedrückt. Ἑρμ. also mit αἰτ. ε. verbunden, sagt aus: fertur tamen s. creditur, Hermotimum prius i. e. ante Anaxagoram dixisse, und so steht das ungewisse αἰτ. ε. den φαν. ισμ. entgegen. Mithin finden wir in der Stelle den Gedanken:

„*Sicher*

*) Cap. 21. ὧν δη συ περι αἰτιον ἐχεις διαφερειν, in quibus crederis excellere. Vgl. noch ein andres Beispiel in Büttmanns Ind. ad Plat. Dial. ed Bies.

„*Sicher und zuverläſſig wiſſen wir, daſs Anaxagoras in dieſes Räſonnement einging. Doch ſteht Hermotimos von Klazomenä in dem Rufe, es* n o c h *f r ü h e r behauptet zu haben.*“ — Hieraus erhellt einmal, daſs Hermotimos *nur eine* S a g e *für ſich* hatte, mit Anaxagoras gleich gedacht zu haben. Ariſtoteles ſelbſt *konnte* ſie nicht mehr mit einem Beweis, oder nur mit einem deutlichern Datum belegen. Noch mehr — Ariſtoteles muſste ſogar die ſichere Zuverläſſigkeit jener Sage weit eher in Zweifel ziehen, als ihr mit innigem Glauben beipflichten. Darum erwähnt er den H. ſo kurz, ſo beiläufig, darum ſetzt er jenes φ. ι. ſo beſtimmt dem αιτ. ε. Ε. ε. entgegen, darum eignet er dem Anaxagoras ſo unmittelbar vorher den Titel des Νηφων zu (wie dieſer denn, was auch Philoponus hier ſchon bemerkt, der' Νους genannt wurde), darum fügt er noch zwey andre mögliche Vorgänger, den Heſiodos und Parmenides an, darum endlich ſagt er zuletzt, er wolle erſt am Ende verſuchen, den *erſten* Behaupter auszumitteln. Hat Ariſtoteles dies nun wirklich irgendwo und beſtimmt gethan? Seine Commentatoren ſchweigen einſtimmig über dieſen für die ge-

gegenwärtige Unterſuchung nicht unbedeutenden Punct. Doch weder in den Büchern, die in unſern Ausgaben μετα τα φυσικα überſchrieben ſind, noch in einer andern Schrift deſſelben läſst ſich eine Stelle darüber nachweiſen. Eine einzige *) könnte man vielleicht hieher zu ziehen verführt werden, aber gewiſs auch nur dann, wenn man ſie auſſer ihrem Zuſammenhange faſste. Dort ſetzt er nehmlich, nachdem er vom Anax geſprochen hatte, hinzu: „und wenn *ſonſt Jemand* behauptet hat, daſs eine Intelligenz ἐκινησε το παν." Wäre dieſe Aeuſſerung aber auch nicht von den Philoſophen *nach* Anaxagoras zu verſtehen, wie es dort geſchehen muſs, ſo enthielte auch ſie noch nichts Entſcheidendes. Dieſes enthalten nun aber dafür, wäre ja die ausdrückliche Aeuſſerung des Hauptreferenten für die Geſchichte der ältern Griechiſchen Philoſophie darüber verloren, mittelbar alle die Stellen des Ariſtoteles, wo er jene Behauptung und das Verdienſt ihrer erſten Verkündigung gradezu, und ohne des Hermotimos zu erwähnen, dem Anaxagoras zuſpricht und

*) De An. I, 2. p. 1373.

und als ihm allgemein zugeſprochen vorausſetzt. Und dieſer ſind nicht wenige.

Werfen wir *weiter* einen Blick auf ein uns am ſtärkſten anziehendes Problem, ich meine auf das, was Hermotimos eigentlich *zuerſt* oder *auch* oder in verwandten Beziehungen behauptet haben ſoll, ſo vermiſst man, wenigſtens in der Darſtellung des Ariſtoteles, vor allem das *Eigenthümliche* in der Behauptung des Hermotimos, eine Folge der Dunkelheit der Sage. So viel iſt man jedoch aus dem Zuſammenhange zu folgern berechtigt, daſs man glaubte, er habe a) eine *Urſache der Bewegung* der Materie b) eben dieſe zugleich als *Urſache einer* gewiſſen *Naturordnung* und geregelten Einrichtung der Welt c) wahrſcheinlich auch als eine *thätige Urſache des Lebens*, in ſo fern ſich nehmlich dieſelbe in der Sinnenwelt wirkſam zeigte, (etwa ähnlich dem dort erwähnten νοῦς ἐν ζῴοις) — geahndet oder auch deutlich gedacht. Der letzte Punct wäre dann nach der Pſychologie der Alten nur eine conſequente Folgerung aus dem erſtern. Aus Bewegung wurde geſchloſſen auf Leben, und das Prin-

cip von beiden war überall die ψυχη. Erlaubte ſich bereits Ariſtoteles nicht mehr als dies — und nur ſo viel vermag ich in dieſer Stelle da, wo er *mehrere* zuſammenfaſst oder von H. und A. *zugleich* zu ſprechen ſcheint, zu finden — aus der Sage zu folgern, dürfen *wir* uns wohl *mehr* aus ſeinen Worten aufzunehmen erlauben? *) Dürften wir auf dieſe Art nichts mehr als eine *Seele in der Welt* antreffen, über deren fortwährendes auſſerweltliches Daſein ihm Ariſtoteles keine beſtimmte Meinung zuſchreiben konnte, ſo würde er freilich die Höhe der Anaxagoreiſchen Forſchungen nicht erreicht haben, es wäre aber auch ſchon Gewinn genug, wenn er für die ewige Bewegung der Materie eine Urſache *in* ihr ſelbſt, wenn er wenigſtens ihre Veränderung von einem beſtimmten Moment, in welchem jenes Princip ſich wirkſam zeigte, abgeleitet hätte.

Aber *woher* hatte *ferner* der Stagirit dieſe Nachricht? Kühner als dieſe Frage ſelbſt mög-

*) Darnach hätte man alſo die dem Hermotimos von *Meiners* zugeſchriebene Meinung de Uno omnium conditore zu modificiren.

mögte vielleicht die Behauptung erscheinen, dafs die Beantwortung derselben *nicht* völlig jenseits unsers Wissens liege. Darf man aber durch das Räthselhafte einer Erscheinung noch nicht zu dem verzweifelten Endschlufs fortgerissen werden, alle Hoffnung, ihr ein etwas helleres Licht mitzutheilen, aufzugeben, so wird man wenigstens dem *Versuche*, und der unbefangenen Bemühung, einem so anziehenden Phänomene mehr Aufklärung zu verschaffen, Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Nun lassen sich hier nur *zwei* Möglichkeiten denken. *Aristoteles* hatte das Ganze *blos von Hörensagen.* Dann erinnert man sich ja wohl leicht, wie unzureichend, wie unsicher gemeinhin ein Gerücht sey — wie sehr die Ueberlieferung schon Handlungen, geschweige Meinungen entstelle, combinire, assimilire und oft weit höher hinaufsetze — wie häufig diese nur halbaufgefafst oder völlig misverstanden werden! Und wenn diese überdies noch in einen Kopf kommen, der überall nach Consequenz strebt und eben diese auch auf Andre überträgt, welche Form konnte dann namentlich eine solche Idee in des Aristoteles Geiste annehmen! Aber einen An-

fangs-

fangspunct, wie einen Vereinigungspunct wird doch auch diese Sage haben? — Jenen finden wir vielleicht in dem Verfolg der Untersuchung, diesen könnten wir schon itzt vorläufig in dem gemeinschaftlichen Vaterlande des Anaxagoras und Hermotimos auffinden? — Doch vielleicht bindet Aristoteles seinen Ausleger wenigstens an einen genauer bestimmten Zeitpunct? — Auch dies nicht. Durch das πρότερον, das auch „*sehr viel früher* und lange vorher" heissen kann, steht Hermotimos in einem der Vorzeit nach unbegränzten Raume da! Noch weniger findet sich davon eine Sylbe, dass er des Anaxagoras *Lehrer* gewesen sey, was auch aus dem gemeinschaftlichen Geburtsorte noch nicht unbedingt und unausbleiblich folgen würde. *) — *Oder* — *Aristoteles* der Vielbelesene hatte *zugleich* eine *schriftliche Nachricht* vor sich. Führ-

*) Wenn ihn *Meiners* in seiner Gesch. d. W. I, 738 und wieder in dem Grundrisse d. G. d. W. S. 56. so nannte, was schon die Bibl. Crit. Amst. 2, 105. verbesserte, so hatte freilich *Büsching* noch bestimmter den Anax. schon einen *Zuhörer* genannt, *Brucker* aber gar zu sagen gewusst, dass A. aus der *Philosophie* des H. das *System* seines andern Lehrers (?) Anaximenes *verbessert* habe.

Führte uns auf diese Annahme auch seine Aeusserung unmittelbarer hin, als sie thut, so würde doch auch eine solche Nachricht immer noch sehr kurz, unbestimmt und unvollständig gedacht werden müssen. Wie aber, wenn das kritische Streben des Aristoteles überall die ersten Keime und Vorgänger zu entdecken, ihn hier zu Viel sehen liess, wenn sein dialektischer Geist auch hier mehr *schloss*, wenn ihn eine ähnliche Verwandschaft verführte, als er in derselben Stelle zwischen der Meinung des Thales und des Homeros, zwischen dem allbewegenden und belebenden Nus und dem theogonischen Eros ahnden oder mit andern wiederholen konnte? Wie wenn man sogar eine einseitige oder gar partheiische Quelle voraussetzen müsste, woraus der systematisirende Aristoteles schöpfte und beide Klazomenier *so* combiniren konnte? Vielleicht können wir diese sogar noch finden. Hatte nicht schon sein Lehrer im Kratylos *) einen physischen Grundsatz des Anaxago-

*) Ἐοικε δηλουν, lasst Platon den Sokrates dort (p. 282. Vol. 3. Bip.) sagen, *τι παλαιοτερον, ὁ Εκεινος νεωστι ἐλεγεν, ὁτι ἡ σεληνη ἀπο του ἡλιου ἐχει το φως.*

xagoras als etwas *Altes* angeführt? Fand er diesen auch nur in der Etymologie, in der sich allerdings oft manche vor Alters geahndete Wahrheit, wenn sie mit mehr Nüchternheit und Kritik benutzt wird, finden läſst, so setzte er ihre Entstehung doch schon über Anaxagoras hinaus. Doch ich habe bereits in der oben angeführten Schrift an ein Zeugniſs des Pharorinos *) erinnert, aus welchem man lernt, daſs bereits ein Zeitgenoſs des Anaxagoras, Demokritos, ihn beschuldigt habe, er habe einige seiner Behauptungen und zwar grade τα περι της διακοσμησεως και του νου anderswoher entlehnt. Fand nun Aristoteles oder irgend ein Anderer vor ihm dieses Selbstgeständniſs des Abderiten bei dem Misverständniſs, welches zwischen diesem und Anaxagoras einst obwaltete, unwahrscheinlich, konnte er sich aber selbst dabei von jener Herabsetzung, welche Anaxagoras mehr als einmal schon von Sokrates und Platon erfahren muſste, nicht losreiſſen, wie leicht wär es dann, diese Entlehnung von einem andern, dem Anaxagoras auf irgend eine Art nahen, Man-

*) Im Diog. 9, 34. p. 569. M.

Manne, von einem Klazomenier abzuleiten! Ja man dürfte ſogar einen Scheingrund mehr in einer Verwandſchaft mancher *Ausdrücke*, welche beide brauchten, ſo wie des Dialects von beiden und am leichteſten da gefunden haben, wo die Sprache noch keine feiner unterſcheidende Kunſtworte aufzuweiſen hatte, einer Verwandſchaft, welche der Vieles Gemeine veredelnde Geiſt des Ariſtoteles ſchneller ahnden konnte, doch ſeiner eignen Aeuſſerung nach hier nur noch mit ſchüchterner Vorſicht ahnden wollte.

Gewährt grade die Hauptſtelle bei ihrer Zufälligkeit und Unvollſtändigkeit ſo Wenig von einer näheren Beſtimmung, *konnte* uns ſogar Ariſtoteles in derſelben nicht Mehr Befriedigung geben, wie weit Weniger dürfen wir von denen Schriftſtellern erwarten, die den Ariſtoteles nur wiederholen, als etwa eine Beſtätigung der auch ſonſt bekannten Weiſe, wie die Folgezeit frühere Nachrichten fortpflanzte. Durch die Art, wie der vielumfaſſende *Sextus* das dritte und vierte Kap. des Ariſtoteles zu verbinden wuſste und den Innhalt jener Stelle zuſammenzudrängen ſtreb-

ſtrebte, lieferte er uns das, was ſein Vorgänger nur problematiſch hinſtellte, ſchon als kategoriſche Ausſage deſſelben, gleich als ob Ariſtoteles gradezu *geſchrieben* hätte, *Hermotimos* und *Parmenides* und *Heſiodos* hätten, nicht nur etwas Aehnliches geſagt, ſondern ſogar völlig *daſſelbe gedacht* (ταυτα φρονειν). Wenn er denn auch noch jene Stellen des Homeros und Heſiodos, auf welche Ariſtoteles nur anſpielte, wörtlich anführt, ſo darf es doch am wenigſten mit Stillſchweigen übergangen werden, daſs Sextus unmittelbar vor jener Stelle ſagt: ὧν (nehmlich derer, die neben der Materie noch ein wirkendes Princip annahmen) της δοξης ἀρχηγος ἀξιουται Αναξαγορας ὁ Κλ, jedoch gleich hinzufügt: και Εμπεδοκλης ὁ Ακραγαντ. και ἀλλοι παμπληθεις.— Der Peripatetiker des dritten Jahrhunderts, *Alexander* von Aphrodiſium, lieſs es zwar nur *ſcheinen*, als ob der Landsmann des Anaxagoras eine wirkende Urſache bereits *erwähnt haben* könne, weiſs aber dafür auf der andern Seite von Hermotimos und Anaxagoras ſchon, daſs ſie den Νους auch als End-Urſache annahmen. — Auch *Philoponos* läſst den Anaxagoras erſt nur eine Veranlaſſung (occaſiones) vom

vom Hermotimos nehmen und in so fern diesem folgen. (Für hunc sollte illum stehen, das Ipse (αὐτὸς) geht aber auf den Aristoteles, wobei er zugleich die obige Behauptung bestätigt, dafs man im Aristoteles nichts weiter über H. las, als was sich hier fand.) Dafür bestimmt er aber auf der andern Seite mehr, wenn er sagt „Hermotimos und Anaxagoras würden auf Hesiodos und Parmenides bezogen:" wie viel gewönne alsdann Anaxagoras, wie viel verlöre Hermotimos an philosophischer Währung! — Obgleich endlich der so spät lebende Commentator des Kirchenvaters von Nazianz, *Elias* von Kreta, offenbar nur die Aeusserung des Alexanders wiederholt, so ist doch das Räsonnement, das er daran hängt, nicht nur darum merkwürdig genug, dafs er über Hermot. Anaxag. und Aristoteles, die er zusammen stellt, als über heidnische Theologen so glimpflich urtheilt, sondern auch durch die Aehnlichkeit, die er mit Anaxag. und einem andern ihm ehrwürdigen alten Lehrer, dem David, finden konnte.

Hätte sich auch in dieser Uebersicht der dogmatischen Aussagen ausser ihrem Innhalt

nur die Geneigtheit der Menschen von neuen entdecken lassen, die Keime edlerer Ahndungen und erhabnerer Ideen auch der Vorwelt zuzutrauen, und zu dem Ende auch scheinbare Aehnlichkeiten als völlig gleiche Merkmale zu betrachten; hätte sich ferner gezeigt, dass die Zusammenstellung des Hermotimos und Anaxagoras sich bis in das achte Jahrhundert herab erhielt, jene Sage aber auch ohne nähere Prüfung ohne Zusätze aus noch ungebrauchten und sichern Quellen blieb, mithin blos wiederholt wurde: so wäre doch schon ein bestimmteres Urtheil über den Gehalt dieser Aussprüche vorbereitet.

Nur in Rücksicht auf diese erläuternden Bestimmungen und veranlassenden Ursachen können nun noch *fünftens* in Beyträgen, die der Geschichte der Philosophie gewidmet sind, jene anderweitigen Erzählungen aus dem Leben eben des Mannes einer Aufmerksamkeit gewürdigt werden, den ein unbestimmter Ruf schon dem Aristoteles zugeführt und bemerkungswerth gemacht hatte. Da jedoch die Umstände, unter denen dieser andre Sagenkreis uns den Hermotimos zeigt, dem

Ari-

Ariſtoteles entweder unbekannt oder doch unwichtig geweſen zu ſeyn ſcheinen, ſo wird eine vorſichtige Kritik den Antheil einer dichtenden Phantaſie von einer urſprünglichen mehr oder minder hiſtoriſchen Grundlage zu ſcheiden und das Wahre zur Erläuterung der andern Sagenfolgen zu benutzen ſuchen. Was hier zuerſt Erwägung verdient, iſt die Beſtimmung der Geſichtspuncte und Zwecke, in welche die Wiederholer jener Sagen von des *Hermotimos Lebensweiſe* das Factum zu ſtellen und ſo zu beurtheilen und zu erklären ſuchten. Durch dieſen Blick auf den Gebrauch, den man zu verſchiedenen Zeiten von einer ſo ſeltſamen Nachricht machte, wird ſich zugleich das Schauſpiel einer Geſchichte der Ausdeutungen einer Wunderſage bis auf die neueſten Zeiten herab von ſelbſt darbieten. Erſt alsdann werden ſich noch über die Quellen *dieſer* Sagen und ſo über den Grad der Möglichkeit oder der Befugniſs, dieſen hiſtoriſchen und jenen dogmatiſchen Sagenkreis zeitmäſsig oder pſychologiſch zu combiniren, einige Gedanken beifügen laſſen.

Was zunächst die *Geschichte der Ansichten des Factums* betrift, so ist sogleich zu erinnern, dass man bald mehr bald minder daran glaubte oder zweifelte, dass man bald mehr bald weniger, im Ganzen aber weit mehrere und freiere, Zusätze beifügte, als man es bei den dogmatischen Aeusserungen gewagt hatte, dass ferner diese Zusätze bei den frühern sichtbar wachsen, dass endlich zwar auch diese Schriftsteller in dem *Hermotimos* einen *Klazomenier* anerkennen, dagegen aber in der Bildung seines Namens desto willkührlicher verfahren, wenigstens ihn auch Hermodoros nennen. Das Factum selbst liegt den Lesern in den vorangesetzten Stellen vor Augen, freilich aber auch in der Hülle, die ihm theils die frühere Zeit geben musste, theils die der Reihe nach folgenden Referenten geben wollten. Grade der Erste, der dies von ihm erzählt, *Plinius der Aeltere*, gibt die kürzeste Nachricht und nennt der Hermotimos als ein Beispiel der Unzuverlässigkeit und Unsicherheit des Todes. Ausserdem dass er dessen Seele auf ihren Irrfahrten in entfernte Gegenden versetzt seyn und aus der Anschauung derselben Vieles vorhersagen läfst,

ist

ist es merkwürdig, dass er allein und keiner nach ihm wieder die Feinde *nennt*, die H. gehabt haben soll, und einen Meuchelmord — man weiss nicht, ob man bei dem Verbrennen an eine blos beschleunigte Bestattung des *halbtodten* Körpers denken solle? — an ihm begingen, welcher eine völlige Unempfindlichkeit des Körpers voraussetzt. — Wunderbar erscheint Hermotimos schon beim *Plutarchos*. Dort tritt seine Seele aus der dunkeln Höle des Trophonios gleichsam als ein höheres Wesen hervor, als ein Mitglied jenes edlern Geschlechts von Seelen, welche sogleich von der Entstehung des Schutzgeistes an der innern göttlichen Stimme leiser lauschten und williger folgten, welche hoher Ahndungen voll die Bande des Körpers lüfteten, ganze Tage und Nächte ausserhalb dem Leibe entfernt blieben und Vieles, was sie da vernommen und angeschaut hatten, wieder verkündigten, an denen sich endlich kein Frevler ungerochen vergreifen durfte. Daher büssen seine Feinde, an die er durch sein Weib verrathen seyn sollte, für die Verbrennung seines Körpers, da sie ihn als entseelt behandelten. — Die beiden näch-

ften Erzähler, und Zeitgenoffen *Lucianus* und *Apollonios Dyskolos* führen die Nachricht fchon als eine Sage, wo nicht gar als Fabel (μυθον) an. Jener ftellt ihn als ein Beifpiel der Wiederbelebung auf und bemerkt fo mit der gewöhnlichen Laune in feiner Naturgefchichte der Fliege, dafs eben diefe durch ihre Wiederbelebung vermittelft aufgeftreuter Afche die Sage von H. bewahrheite, wie feine ihn *oft* verlaffende Seele nicht bei ihm einheimifch, fondern abwefend und für fich gewefen fei, dann wieder zu dem Körper zurückkehre und fo den *Hermotimos* erwecke. — Apollonios D. wufste eine umftändlichere und detaillirtere Erzählung zu liefern als feine Vorgänger, gab beftimmter an, worin feine Weiffagungen beftanden, erzählte, wie feine Seele, während fie den fchlummernden Körper, fogar auf *viele Jahre*, verlaffen, Erderfchütterungen und Seuchen, Regengüffe und Regenmangel verkündigt habe; erwähnte überdem einen befondern Auftrag an feine Frau, in den Augenblicken der, immer wiederkehrenden, Abfonderung der Seele, feinen Körper von Niemanden, nicht einmal von einem feiner Mitbürger berühren zu laffen,

ſen, und bemerkte endlich, wie einige dennoch in ſeine Wohnung zu dringen und ſeine Frau zu gewinnen gewuſst hätten, wo ſie dann den entblöſsten Körper des Lebens vollends berauben konnten. Daran iſt jedoch noch die hiſtoriſche Notiz geknüpft, daſs die Einwohner von Klazomenä ihren Vorfahren bis auf ſeine Zeit verehrt, und ihm ſogar einen Tempel geweiht haben, den jedoch kein Weib betreten dürſe. — Mit einem ganz beſondern Intereſſe hatte *Celſus* die Erzählung wiederholt und ſie zu einem alten Beiſpiele benutzt, daſs die Menſchen ihn ſeiner auffallenden Entkörperung halben ſelbſt für einen *Gott* gehalten hätten. Da war nun *Origenes* der Erſte, der das Factum nicht blos bezweifelte, ſondern gradezu ableugnete, der ſogar eine Quelle der Dichtung anzugeben verſuchte, ſo wenig ſie auch zu einer Erklärung hinreichen dürfte. Konnte er ſich nicht davon überzeugen, daſs die böſen Dämonen ſolche Thaten zu bewerkſtelligen im Stande geweſen wären, ſo glaubte er doch, daſs ſie wohl ſolche *Geſchichten* hätten *aufzeichnen laſſen* können. — *Tertullianus* endlich zog doch die Begebenheit ſelbſt nicht in

Zweifel, ſuchte aber ihr Wundervolles natürlich, und zwar von einem, etwa in einer ſchwächlichen körperlichen Conſtitution gegründeten, langen und tiefen Schlafe, als eine Art von Alp zu erklären, weil ihm eine willkührlich unternommene und fortdauernde Ausflucht der Seele völlig undenkbar vorkam. Den Hermotimos, meint er, hätten hernach ſeine Klazomenier eben ſo vergöttert, wie andre ihm etwa ähnliche Menſchen, da wohl ſeine Seele, nur zu ſpät, ſich den frühern Tod als einen Selbſtmord zugerechnet hätte, und ſo einer ſolchen Erhebung bedurfte. —

Dieſen frühern Nachrichten von dem Zuſtande des Hermotimos laſſen ſich ſogleich am beſten die ihm ſelbſt bald mehr bald minder günſtigen Erklärungen anſchlieſſen, welche ſeine Geſchichte bis in die neueſten Zeiten erfuhr. — Gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts nahm ihn der beleſene Biſchof *Huet* in ſeine Praeparatio Evangelica*) auf und ſtellte ihn zugleich mit ſolchen Beiſpielen einer vermeintlichen Wiederbelebung

zu-

*) Propoſ. 9. Cap. 142. §. 8. p. 955. Ed. 2. (Amſt. 1680. 8.)

zusammen, wie sie schon Plinius geliefert hatte Dabei erklärte er die Nachricht von ihm für eine anilem fabulam und eine Geburt des thörichten Aberglaubens, wofür sie bereits Heiden selbst, wie Lucianus und Apollonios gehalten hätten. — *Brucker* räumte denselben in seinem grofsen Werke zwar auch einen, doch nur sehr kleinen, Platz ein, daher er sie nur flüchtig und ohne sichtende Beurtheilung anführt. — Länger verweilte dann bei diesen Erzählungen *Meiners* *), bemerkte allerdings sehr richtig, „dafs es weniger wunderbar sei, wie man einem solchen Jongleur Tempel erbauen, als wie er den *wahren* Gott erkennen konnte" und nannte ihn nachher einen *berüchtigten Schwärmer:* ohne jedoch den Grad der Glaubwürdigkeit oder Wahrheit jener Sagen zu bestimmen, oder einer besondern Prüfung zu unterwerfen. — In dem eignen Artikel, den ihm *Buhle* in seinem schätzbaren Lehrbuche **) einräumte, fand er es unwahrscheinlich, dafs die Klazomenier einem blofsen Jongleur einen Tempel errich-

*) Gesch. d. Wiss. I, 739. und Grundrifs d. G. d. W. S. 56.

**) Band I. S. 205.

tet haben follten, glaubt dabei an feinen Hang zu Ekftafen, nimmt die Entfernung feiner Seele als fein eignes Vorgeben an, und findet, ob er fchon das Mährchenhafte in den Erzählungen abgerechnet haben will, in ihm zuletzt einen Hang zum Grübeln, eine *Schwärmerei der Speculation.* — Der neue Herausgeber der Fabriciusfifchen Bibliotheca Graeca*) bringt die Vermuthung bei, dafs wohl Hermotimos in feinen jüngern Jahren ein fcharffinniger und ftrenger Philofoph gewefen und nach vielen angreifenden Bemühungen zu der Meinung „von einem wahren Gott" gekommen feyn könne (in welchem noch nüchternen Zuftande Anaxagoras dann die Keime feiner Lehre von ihm hätte überkommen können), dafs er jedoch in fpätern Jahren wie viele andre grofse Männer von Arbeiten erfchlaft und zu thörichten und lächerlichen Meinungen und Einbildungen, auch von fich felbft geneigt gewefen feyn könnte: wobei er an die Urtheile mancher unfrer Zeitgenoffen über den Somnambulismus und Magnetismus erinnert. — In Beziehung auf diefes Ur-

*) Man fehe das Epimetrum von *Harles* zu B. 2. K. 24. Vol. 2. p. 647.

Urtheil brachte ein andrer Gelehrter *) die treffende Bemerkung bei, „daſs die älteſte, bildliche, noch halb-poetiſche *Sprache* jener *frühern* Denker, welche ſich von den Volksmeinungen losriſſen, ſo groſse Verſchiedenheiten in Anſtand und Coſtume erlaubte und rechtfertigte, wo es Ungerechtigkeit wäre, alles *Unproſaiſche* zu Ejaculazionen Sibiriſcher oder Lapländiſcher Gaukler zu machen." Der neueſte ſcharfſinnige Forſcher der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, *Tennemann*, urtheilt, **) daſs dem Mährchen wohl etwas Wahres zum Grunde liegen möge und Hermot. ohne Zweifel kein unangeſehener Mann war.

So innig ich nun den Bemühungen eines Jeden der zuletzt angeführten verdienſtvollen Männer auch hier Gerechtigkeit wiederfahren laſſe, ſo ſehr ich mich ſelbſt geſtimmt fühle, für eine, vorzüglich räthſelhafte, Erſcheinung des menſchlichen Geiſtes eine Erklä-

*) *Martyni-Laguna* in dem Allg. Litt. Anz. 1796. S. 516.

**) Man ſehe ſein ſo eben erſt erſchienenes trefliches Handbuch S. 300.

klärung und ganz besonders psychologische Gründe aufzusuchen, so würde ich mit der gefälligsten Interpretation mir dennoch selbst so lange keine Gnüge leisten, als ich über die Zeit der angeblichen Erscheinung, über die Art der Aufnahme derselben in die Beobachtung, in das Gedächtniſs, in eine wörtliche Schilderung und in eine bestimmte Sprache, endlich über die ursprüngliche und nachherige Form ihrer Abfassung in der Ueberlieferung oder Schrift, so wie überhaupt über den ganzen Gang ihrer Ausbreitung und weitern Verkündigung, eine, wenigstens einigermaſsen, befriedigende Rechenschaft geben könnte. Doch auch nach der Ausmittelung dieser Fragen würde ich noch einer psychologischen Deutung einen Platz einzuräumen Bedenken tragen, wenn etwa die Sage in so *frühe* Zeiten zurückginge, daſs man bei der Beschaffenheit nicht nur der ältesten Historiographie oder gar Ueberlieferungsweise, sondern auch der damals herrschenden Cultur weder einen treffenden, erschöpfenden und passenden Ausdruck für das, was man bemerkt haben wollte, noch eine reine Auffassung des wesentlichen Merkmales des eigentlichen

lichen Zuſtandes des Klazomeniers, oder eine vollſtändige, unbefangene und genaue Beobachtung vorausſetzen und erwarten dürfe. Nun hat man über die Einkleidung des ächten Factums zuvörderſt nur zwiſchen *drei* Geſichtspuncten die Wahl. Iſt ſeine Form ſo *alt* als Hermotimos ſelbſt, iſt ſie wenigſtens nur einige Jahre nach ihm und zwar in ſeinem Vaterlande ſelbſt entſtanden, dann weiſs ich kaum, ob man bei der Lage ſeines Zeitalters für die nächſte Beurtheilung deſſelben eine hinreichendere und ungezwungenere Anſicht wählen könne, als man in der oben zuletzt vorgetragenen ſcharfſinnigen Meinung von Martyni-Laguna findet. Nur könnten derſelben noch etwa die in den Erzählungen bemerkbaren Verſchiedenheiten, wenn man ſie nicht von den wirklichen Zuſätzen unterſcheiden wollte, entgegenſtehen. Wäre die Form völlig *neu*, wenigſtens erſt in des ältern Plinius Zeitalter entſtanden, ſo wäre man in Gefahr, Alles für Dichtnng zu halten und an dem Auffinden der reinen Wahrheit zu verzweifeln. Müſste man dagegen die Form nur *zum Theil* für *neu* und an der Expoſition auch *Einiges* für *alt* halten, würde

man

man durch Gründe gedrungen, ihre Bildung ſchon lange vor Plinius anzunehmen, dann müſsten nicht nur dieſe Gründe angegeben, ſondern auch eine Scheidung des Frühern und Spätern vorgenommen, ja wo möglich auf ihre Quelle zurückgegangen werden. Dieſe letztere Annahme ſichert ſich vielleicht ſchon dadurch mehr Eingang, weil ſie die Mittelſtraſse ergreift, ſie findet ſich aber auch bei ähnlichen Forſchungen als die richtigſte und natürlichſte beſtätigt, obgleich die Unterſuchung, die ſie vorausſetzt, verflochtener iſt. Denn eben die Vermiſchung der Sagen oder einzelner Züge derſelben macht die Entwirrung ſchwieriger, und mögten wir wohl bei jener Dürftigkeit der Nachrichten nicht den Muth zu ihrer Aufhellung verlieren, mögten wir nicht wenigſtens den Divinationsgeiſt unſers Hermotimos ſelbſt beſitzen, um auf ihre Geburtszeit zurückzukommen oder auch nur zu rathen? Dennoch, dünkt mich, darf man ſich ſelbſt nicht gradezu alle Hofnung abſchneiden, wenn man nur theils überhaupt beobachtet hat, wie alte Sagen entſprangen und ſich fortpflanzten, wie ſie ſich miſchten und woran ſie ſich hingen, theils

ſich

ſich mit dem charakteriſtiſchen Geiſte der verſchiedenen Epochen der griechiſchen Culturgeſchichte vertrauter machen wollte.

Man darf vorerſt nur dabei ſtehen bleiben, daſs dieſe auf das Betragen des Hermotimos zielende Sagen zwar viel ſpäter als jene dogmatiſche hervortreten, daſs ſie erſt kurz vor Chriſtus, daſs ſie aber auch grade nur bei Abendländern, oder doch nur bei ſolchen Schriftſtellern vorkommen, die ſich in *Italien*, namentlich in Rom, oder in *Afrika* aufhielten. Gehen wir von dieſem Locale auf die demſelben eigenthümliche temporelle geiſtige Stimmung über, ſo trift man in Alexandrien den Sitz der ſo berüchtigt gewordenen ſogenannten *Neu-Platoniſchen* Schwärmerei, indeſs man in Italien entſtellte Reſte des *Pythagoreismus* erwartet. Unter dem Einfluſs und der Beimiſchung des Glaubens an Magie bei der regelloſen Erhebung über die Sphäre der Sinnenwelt zur Geiſterwelt, wohin der Orient ſtrebte, gediehen Ekſtaſen, Viſionen, Entzückungen aller Art, und jede Erzählung von ähnlichen Entkörperungen gewann nur eine geſpanntere Aufmerkſamkeit. Die Mei-

nung

nung von dem momentanen Entſchweben des Geiſtes hing zuſammen mit jener andern noch weiter verbreiteten von der *Seelen-Wanderung*. Wurde nicht aber auch dieſe Hypotheſe, die in ſo mannigfaltigen Geſtalten erſchien, auf frühere Zeiten zurückgeführt? Weiſen uns andre Nachrichten nicht noch über den *Pythagoras*, der in dieſen Seelen-Reiſen eine Hauptrolle ſpielte, hinaus bereits auf Pherekydes hin? Wie, wenn Hermotimos, von dem Ariſtoteles nicht ausſagt, wie lange er vor Anaxagoras lebte, eben in jene Zeit *vor Pythagores* gehörte? — Was hier blos als Vermuthung ſteht, das erhebt ein andrer Sagen Kreis, der wenigſtens gleich alte Auctoritäten als jener andre aufweiſen kann, zu einem ſehr beträchtlichen Grade von Wahrſcheinlichkeit. Dies ſind die ſeltſamen, mehr berüchtigten als erklärten Uebergänge, welche die Seele des Pythagoras noch vorher erfahren haben ſollte, ehe ſie in des Pythagoras Körper kam, in denen aber grade *Hermotimos* auch eine Rolle ſpielt. Nur weil man dieſe vorgeblichen Metempſychoſen als eine ſinnloſe Erdichtung zu betrachten gewohnt war, blieben ſie unfruchtbar und unbeachtet,

und

und konnten daher auch eben so wenig zur Aufhellung der Sagen über unsere Klazomenier benutzt werden. In der That müſste es aber ein neues Wunder seyn, wenn dies Zusammentreffen in Einem Hauptpunct: der längern oder kürzern Seelen - Wanderung, und in Einem Namen: Hermotimos, blos Zufall seyn sollte. Ja man darf noch weiter behaupten, daſs wie für die *erste* Anreihung und Anordnung, so auch für die Wahl grade dieser dort auftretenden Namen, mithin auch für die Aufnahme des Hermotimos ein Grund in der Zeitfolge wie in der Denkart irgend eines Zeitalters vorhanden seyn müſste. Doch ehe ich diesen aufzusuchen wage, muſs ich zuvor die Sage selbst und ihre Auctoritäten aufstellen oder doch andeuten. Bei dem Blick auf die äussern Hilfsquellen *dieser* Sagen - Folge unterscheide ich *zuvörderst* die *uns* nächsten Schriftsteller, in denen *wir* sie itzt und eben so lesen — von den *andern*, aus denen sie jene schöpften und welche für uns verloren sind — und diese wieder von den *ältesten* schriftlichen oder mündlichen Nachrichten, welche *diese* Form der Sagen unmittelbarer veranlaſsten.

Was die *erstern*, uns *nächsten*, Referenten dieser Erzählungen betrift, so können alle vierzehn Schriftsteller, die sie kürzer oder ausführlicher erwähnen, an sich hier keinen Ausschlag geben, sondern natürlich nur die *Quellen*, aus denen *sie* schöpften. Nur auf diese richten wir zunächst unsern Blick und räumen jenen Schriftstellern nur in einer Anmerkung*) einen Platz, doch in ihrer chronologischen Folge, ein. Diese Stellen alle lassen sich auf *drey Haupt - Auctoritäten* zurückführen. Die *erste* ist *Heraklides Pontikos* in einem Werke Περι των Πυθαγορειων, aus dem die hieher gehörige Stelle Diogenes von Laerte am unten angeführten Orte ausschrieb. Die *zweite* sind die beiden Peripatetiker *Klearchos* und

*) *Apollonios Rhod.* Αργοναυτ. I, 645 f. und dazu der Scholiast. — Horat. Od. I, 28, 10. u. Schol. — Ouid. Met. 15, 160 f. — Hygin. Fab. 112. p. 175. Munck. — *Gellius* 4, 11. extr. — Tatian. Or. c. Gr. p. 265. b. — Lucianus Αλεκτρων. T. 2. p. 708. — Max. Tyr. Λογος 16. § 2. p. 175 sq. — Tertullianus de An. c. 28 et 31. p. 273 et 278. T. 4. Hal. (De resurrect. carn. c. I. p. 212. T. 2.) — Philostratos Βιος Απ. I, 1. 8, 7. et Ηρωικα c. 17. p. 725. — Porphyr. f. Malch §. 19 et 57 — *Diog.* L. 8, 4. 5. p. 491 — Lactant. Div. Inst. 3, 18, 15 et 16. 7, 23, 2. — Hier. Apol. advers. Ruf. T. 2 —

und *Dikäarchos*, welche für die Geschichte des Pythagoras ebenfalls Beiträge lieferten und welche Gellius benutzte. Als die *dritte* nenne ich endlich den gelehrten *Scholiasten* zu der vorerwähnten Stelle *des Apollonios* von Rhodos, der sich unter andern auf die Pythagoräer beruft.

Heraklides, der bekanntlich noch den Platon eben so wie den Aristoteles hörte, bringt eine eigne Erzählung des Pythagoras bei, in der er geäussert, dass *ihm* vom *Hermes* das Bewusstseyn des Zustandes vor seiner Geburt verliehen worden sey. Daher wisse er, dass er zuerst des Hermes beredter Sohn, *Aethalides*, dessen Schild der Besieger und Tödter desselben, Menelaos, bei seiner Heimkunft von Troia dem Apollon geweiht habe, darauf aber der Troianer *Euphorbos*, des Panthos Sohn, gewesen sei, der den Patroklos tödtete. Nach dessen Tode sei dann seine Seele übergegangen in den *Hermotimos*. Da nun dieser auch Andre von der Identität mit der Person des Euphorbos überzeugen wollte, heisst es in der Erzählung weiter, so begab er sich in den Tempel des Apollon zu den

Branchiden, zeigte dieſen jenes von dem Menelaos als Weihgeſchenk aufgehangene, nun ſchon von Fäulniſs angegriffene Schild, und lieſs ſie daſſelbe an Zeichen wieder erkennen, die, wie nachher Hieronymus hinzufügt, bis dahin völlig unbekannt waren. Aus dieſem Hermotimos wurde alsdann zunächſt ein Fiſcher *Pyrrhos* von Delos und dieſer wurde endlich in den *Pythagoras* verſetzt. — Wenn *Aethalides* als der behende Herold und Geſchäftsträger der Argonauten von dem *Apollonios* aufgeführt wird, und dieſer hinzuſetzt, daſs ihm ſein Vater Hermes auſſer der Unſterblichkeit noch ein ſtetes Bewuſstſeyn ſeiner vorigen Perſönlichkeit und Schickſale verlieh (οὐδὲ - ψυχὴν ἐπιδέδρομε λήθη), ſo fügt er als *Dichter* auch noch die Beſtimmung bei, daſs er abwechſelnd einige Zeit unter den Verſtorbenen in der Unterwelt zubringen, eine andre dann *wieder* im milden Glanze der Sonne ſich öffentlich zeigen und unter den Lebenden auf der Oberwelt weilen ſolle. Der alte griechiſche Ausleger dieſer Stelle giebt ſogleich die Zeit an, wie oft dies geſchehen ſei, und bemerkt, daſs er einen Tag auf der Erde, den andern im Hades zugebracht,

bracht, und als ein μετεμψυχωθεις, wie dies die Philoſophen lehrten, ein unauslöſchliches Gedächtniſs an ſein voriges Ich δια τας του Ἑρμου βουλας empfangen habe. Nachdem er hernach den Glauben der *Pythagoräer* erwähnt, daſs des Aethalides unſterbliche Seele durch den Euphorbos in den *Kretenſer* Pyrrhos, dann in einen Mann aus *Elea* (Ἠλειον τινα) *deſſen Name unbekannt ſei*, und zuletzt in den *Pythagoras* ſelbſt gekommen ſei, führt auch er eine Erklärung des Pythagoras ſelbſt in Beziehung auf die Seelen - Wanderung an. Nach Aethalides und Euphorbos ſei er Ἑρμου υἱος και Σαμιης ἑταιρας geweſen, ehe er Pythagoras wurde. — Dieſe befremdende Erſcheinung, daſs in dieſen merkwürdigen Aeuſſerungen grade Hermotimos nicht genannt iſt, ſtatt deſſen aber immer ein — Ungenannter angeführt iſt, trift man zum Theil, obſchon mit noch auffallendern Varianten, bei dem Gellius, oder vielmehr den vorerwähnten Peripatetikern wieder an. *Pythagoram* vero *ipſum*, ſagt Gellius, ſicuti celebre eſt, Euphorbum primo fuiſſe, *dictitaſſe;* ita haec remotiora ſunt his, quae *Clearchus* et *Dicaearchus* memoriae tradiderunt, fuiſſe eum

postea *Pyrandrum*, deinde *Callicleam*, deinde *Feminam* pulchra facie meretricem, cui nomen fuerat *Alco*.

[Finden sich ausser diesen leicht bemerkbaren Abweichungen in den übrigen, blos jene Auctoritäten wiederholenden, Schriftstellern einige *Verschiedenheiten* im Einzelnen, so sind diese theils unbedeutend, theils offenbar spätre Zusätze oder Verwechslungen. Dahin ist es zu rechnen, wenn *Ovidius* als Dichter jenen geweihten Schild in den Tempel der *Juno* zu Argos im Peloponnesos, *Tertullianus* aber ihn in den berühmtesten Tempel des *Apollon*, zu Delphi, versetzt, wenn ferner *Maximus* Tyrius den *Phrygischen* Schild in den Tempel der *Pallas Athene* nicht nur als ἀνάθημα aufhängen läfst, *) sondern zu diesem Behuf sogar die vermeintliche Innschrift des Menelaos selbst wörtlich anführt, wenn sie endlich in der Anzahl, Stellung und Bezeichnung

*) Mehrere Priester kannten, um mich der Sprache eines gleich anzuführenden Schriftstellers (Phamenophis von Dornedden S. 126.) zu bedienen, das Subject, welches durch das Object des Schildes ausgedrückt wurde, daher dieser Schild bald da bald dort sich zeigte.

nung der Namen auseinander gehen, mit denen ſie den groſsen Zeitraum von etwa ſechs Jahrhunderten, von Euphorbos bis auf Pythagoras ausfüllten. Darin ſtimmen hingegen *alle* Schriftſteller, die den Pythagoras dieſe Wanderungen ſelbſt erfahren laſſen, *überein*, daſs ſie in jener Reihe nie über fünf Mitglieder, auch nie andre Seelen-Behauſungen als nur *Menſchen* nie Thiere aufführen (durch welchen Umſtand die Wanderung edler Art erſcheint), daſs des Pythagoras Seele von *Euphorbos* abſtamme, und daſs auch Pythagoras ſich dieſes Seelen-Wechſels bewuſst geweſen und ihn ſelbſt erzählt haben ſolle. Die *nächſte Veranlaſſung* zu *dieſer* Annahme läſst ſich nun leicht ſchon in eben dem Lehrer des Pythagoras entdecken, der zuerſt unter den Hellenen die Seelen-Wanderung geglaubt haben ſoll, im *Pherekydes*. Dieſer ſagt in einer Stelle, die uns eben das Scholion zu dem Apollonios aufbehalten hat *), ὅτι δωρον εἰχε παρα του Ἑρμου ὁ Αἰθαλιδης, το την ψυχην αὐτου ποτε μεν εἰς ᾅδου, ποτε δε ἐν τοις ὑπερ την γην τοποις εἶναι.

 Wenn

*) N. 73. p. 222. Fragm. Pherecyd. Ed. Sturz.

Wenn nun auch allein *Heraklides* mit dem Tertullianus, Porphyrios und Diogenes, die von jenem abhängen, den *Hermotimos* ausdrücklich in jener Reihe, welche des Aethalides Seele bis auf Pythagoras durcheilt haben sollte, anführt, so mufste er doch irgend eine Veranlaſſung dazu haben. Der Name deſſelben mufste, dies kann man freilich zunächſt ſchlieſsen, ſo *berühmt* worden ſeyn, daſs man ihn hier nicht einmal durch den Beinamen des *Klazomeniers* auszuzeichnen nöthig fand. Wegen deſſen Weglaſſung dürſte man daher an der Identität der Perſonen in beiden Sagen-Folgen um ſo weniger zweifeln, da ſie nicht allein das chronologiſche Datum im Ariſtoteles, der den Hermotimos *vor* Anaxagoras ſetzt, vollkommen beſtätigt, ſondern auch zu eben den Veränderungen, die ſeine Seele erfahren haben ſoll, ſo wie zu den übrigen Umſtänden paſst. Daſs jene erſtere Sagen-Folge noch über den ältern Plinius weit genug zurückgehe, dies läſst ſchon deſſen Ausdruck *reperimus*, mit dem er dies Beiſpiel anführte, ahnden. Sind wir nun anzunehmen gedrungen, daſs beide Sagen-Reihen in ihrer jetzigen Form an Alter ein-

an.

ander wenig nachgeben, so kann man kaum sichrer verfahren, als wenn man beide aus einer gemeinschaftlichen frühern Veranlassung ableitet, und statt sie mit einander ohne Grund noch mehr zusammenzuschmelzen, den hier bemerkbaren Vermischungen nachgeht und sie so zu gegenseitiger Aufklärung und zu Entdeckung der Ursachen ihrer Richtung benutzt. — Möge insbesondre *Heraklides* noch so sehr durch Leichtgläubigkeit, ja sogar durch eitle Vermessenheit berüchtigt seyn, so weit ging er, nach dem, was sich erweisen läſst, am wenigsten, daſs er aus freier Hand baaren Unsinn zusammenstellte und erdichtete, wie man dies überhaupt wohl keinem ältern Schriftsteller ohne eine genaue und vorsichtige Prüfung absprechend beimessen sollte. Auch ihm muſsten Veranlassungen begegnet seyn, wie man sie ja auch an den seltsamsten Sagen wahrnehmen kann, und deren Aufsuchung die Sagen selbst oft erst allein anziehend macht. War ihm auch schon aus Platons *) Schule die Metempsychose eben so ge-

*) Man sehe dessen Phaedros, Phaedon, πολιτεια B. 10. extr.

gedenkbar als die Zufälligkeit der Verbindung zwifchen Körper und Seele, fo konnte er auch noch als Zuhörer des fonft für folche Wanderungen der Seele nicht entfcheidenden Ariftoteles *) jene Vorftellungen wohl leicht eben fo begünftigen, wie die beiden andern Ariftoteliker, *Klearchos* und *Dikäarchos*. Zwar mögte man von dem letztern hier keine Zuftimmung erwarten, da er **) alle Arten von Divination aufhob; aber wir wiffen auch, dafs er nicht nur die in Träumen und in ungewöhnlichen Ekftafen ausdrücklich ausnahm, fondern auch die Sage von des Pythagoras vierzigtägigen Faften in einem Tempel kurz vor feinem Tode, und, was in Beziehung auf die obige Erzählung des Plutarchos noch wichtiger ift, von eben dem Orakel des Trophonios mehr felbft gefchrieben hatte, in dem des Hermotimos Name etwas galt. — Der Wechfel der *Namen* überhaupt, den Hermotimos bei einigen Referen-

*) Aeufferte doch auch *Theophraftos* jenen Hang zu aufferordentlichen Kräften und zur Magie, den fchon der perfifche Magier Ofthan II. unter Alexanders Heere verbreitet hatte.

**) Vgl. Cic. de Div. I, 3.

ferenten *dieser* Sage erfuhr, kann uns hier eben so wenig als in der vorigen Sage befremden, ja er konnte hier desto leichter eintreten, je leichter man hier den Grund der Aufnahme mancher Namen vergaſs; am wenigſten darf er aber zu dem Zweifel an der wirklichen frühern *Exiſtenz* des H. veranlaſſen. Der Umſtand, den man hier vielleicht benutzen könnte, daſs Strabo eben da, wo er berühmte *Klazomenier* aufführen wollte, *nur* den Anaxagoras erwähnte, würde gegen die Zeugniſſe früherer Schriftſteller Nichts, höchſtens jedoch nur ſo viel beweiſen können, daſs H. kein Klazomenier war, nicht aber, daſs er nie gelebt habe; um ſo mehr, da dort auch *Artemon*, der doch des Anaxagoras Zeitgenoſs und Landsmann und durch ſeine Erfindung berühmt war, übergangen iſt.

Will man nun die Gründe ausmitteln, aus denen man dem Hermotimos einen Platz in dieſem vor-pythagoräiſchen Seelen-Wanderungs-Cyklus einräumen konnte, ſo darf man keine andern annehmen, als ſolche, deren Einfluſs ſich in der Fortpflanzung ähn-

licher

licher Sagen zeigte. Da reihte man öftrer an alte ausgezeichnete *Namen* nicht nur alte, nur in dunkeln Ueberlieferungen erhaltene, Facta, ſondern man ſuchte auch für ſpäter umgebildete, mit Ideen - Verſinnlichungen vermiſchte, Facta wiederum berühmte Männer der Vorzeit, und fand ſie auſſer andern Aehnlichkeiten auch leicht in ihren noch bedeutungsvollen Namen und ihrer Etymologie. Verſtand man in den frühern Zeiten das Significante der Namen von ſelbſt, ſo enthüllte das, was unverſtändlich geworden war, ſpäterhin für die Sagen (bei den Hellenen vorzüglich ſeit den Sophiſten) die etymologiſche Kunſt. Sollte die Aufhellung der Wunderſagen von Hermotimos von dieſer Grundregel der hiſtoriſchen Hermeneutik eine Ausnahme machen? Daſs des *Hermotimos* Name ſchon *alt* ſei, leidet keinen Zweifel. Wir kennen unter ihm nicht etwa einzig jenen ſo viel jüngern *Stoiker*, bei dem man an das witzreiche Buch des Lucianus von den Sekten erinnert wird, auch nicht den dem Zeitalter des Anaxagoras um ſo nähern Vater der *Phokenſerin Milto*, jener Favoritgeliebte des Kyros, der ihren Namen nachher

mit

mit dem der berühmtern Aſpaſia identiſirte *), ſchon als ein Favoritſclave des Xerxes wird ein Karier unter jenem Namen angeführt **), den ſchon der Vater der Geſchichte als ein Beiſpiel ſchändlicher Rachſucht aufgeſtellt hat. War nun der Name nicht unbekannt, wie bald konnte man ihn auffaſſen, wie viel geneigter ihn vor andern auswählen, je *bedeutender* er ſchien! Dies konnte er aber ſeiner Form nach eben ſo wohl ſeyn als die verwandten: Θεοτιμος, Διοτιμα, Ερτιμος u. ſ. w. Hatte man aber mit Hilfe der Ableitung einmal aus Ἑρμοτιμος einen *Günſtling des Hermes*, einen Mann, den Hermes belohnt, beſchenkt und auszeichnet, herausgebracht, wie viel lieſs ſich da weiter anſchlieſſen! Nun hatten wir in eben der Sage der Pythagoräer, die wir aus dem Scholiaſten des Apollonios bekannt machten, unſern Helden vermiſst, ſtatt deſſelben jedoch einen Andern ohne Namen und unter einer nur allgemeinen Bezeichnung gefunden. Und wie war dieſer charakteriſirt? Grade als Ἑρμης υἱος, eine

*) Plutarchos im Perikles Band I, S. 640. ed. Reisk.

**) Herodotos 8, 104 - 106.

eine Benennung, die durch das Eindrängen einer mythischen Person und grade in jenem Gliede nicht anders als auffallend seyn kann, die aber durch die Umschreibung unsers Hermotimos ihre volle Verständlichkeit erhält. Oder dürfen wir hier nur eine falsche Lesart finden? Desto besser, denn nun fänden wir unsern Hermotimos deutlich auch in einer andern, auch alten, Auctorität! Spielt aber *Hermes* nicht in eben dieser Wanderungsgeschichte eine Hauptrolle? Steht er nicht oben an als des Aethalides Vater, und dies schon bei dem Pherekydes? Gab er nicht der ersten Seele das Bewufstseyn der Persönlichkeit wie der Vergangenheit bei allen ihren bevorstehenden Entschwebungen? Warum aber *Hermes* hier eingefügt wurde, das ist doch nicht schwer begreiflich. Man braucht ihn hier nicht erst als Symbol kluger Erfindsamkeit von dem ägyptischen Thoth abzuleiten, schon im Homeros trägt er als ηγητωρ ονειρων den Stab oder die Zauberruthe, um *Schlummer* und *Träume* zu spenden und die Seelen zur Unterwelt zu geleiten, kennt auch die Kräuter, die zum Aufruf der Todten dienen, wenn sie über die Zukunft zu vernehmen waren. In

in dem homerischen Hymnos handelt er sogar vor dem ihn beschenkenden Apollon als Gaukler und schlauer Künstler, schon da erhielt er, wenn auch nicht die unmittelbare Gabe der Weissagung, doch die Mören als *weissagende* Wesen zugesellt. Wie aber erscheint der ψυχοπομπος noch späterhin? Bewirkt er nicht auch Auferstehungen und Todesrettungen? Ist er nicht auch den Schlummernden ein φυλαξ του ὑπνου? *) Und gaben ihm nicht namentlich auch die Pythagoräer eine Hauptrolle? Dafs er als Seelenbegleiter die Menschengeister aus allen Gegenden sammle und insbesondre die reinern höher führe, bemerkte schon Meiners als Pythagoräische Meinung. **)

Fand man einmal in dem aufgelösten Namen des *Hermotimos* einen Grund, ihn an die Pherekydeisch - Pythagoreische Sage anzureihen, so konnte man das Locale, wenn es auch

*) Vgl. das Bruchstück des Apollodoros, d. Ausg. v. Heyne S. 1064 und diesen zu dem Virgilius Aen. 4, 238 f.

**) Gesch. d. W. I, 547.

auch erſt nur im Allgemeinen angegeben war, leicht individualiſiren, und obſchon nicht willkührlich erdichten, doch wahrſcheinlich errathen. Die Weihung jenes Schildes an *Apollon* lag ſchon in dem Mythos, und ſelbſt aus ſeinem entferntern und berühmtern Tempel zu Delphi konnten die Klazomenier ſogar ein dorthin von Kröſos geweihtes groſses goldnes Gefäſs in ihrem Schatze aufweiſen. *) — Auch aus der Erwähnung der *Branchiden* in ſeiner Geſchichte lieſs ſich ſchon ſchlieſsen, daſs man ihn zur Zeit der Bildung jener Sage ziemlich *weit* über den Anaxagoras zurückſetzte. Es war ja Xerxes, welcher den Tempel zu *Didyme* bei Miletos in Jonien, der anfänglich dem alten weiſſagenden *Branchos*, Apollons Sohn, dann dem Apollon Didymeos **) geweiht und eben durch ein Orakel berühmt war ***), vermittelſt einer von den Abkömmlingen oder Prieſtern des Branchos be-

*) Herodotos, B. 1. K. 51. S. 24. Weſſ.

**) Mela I, 17. Suet. Calig. 21. Curt. 7, 5, 28.

***) Plin. H. N. 5, 31. T. I. p. 278. Lucian. *Ψευδομαντις* p. 207. T. 2. *Περι του οικου.* p. 190. T. 3. Orig. c. Cels. 7, 3. Stat. Theb. 3, 479. und dort Lutatius.

begangenen Verrätherei, welche erſt zu Ariſtoteles Zeit von Alexander durch Zerſtörung ihrer Stadt gerächt wurde, plünderte und verbrannte. Schon von der Zeit dieſer Perſiſchen Tempelſtürmerei an war ihr Orakel verſchwunden und die heilige Quelle vertrocknet *). — Daſs Hermotimos auch in dem Böotiſchen Orakel eines andern Sohnes des Apollon, des als Wahrſager gleich berühmten Heros, *Trophonios* galt, konnte am beſten der Böotier Plutarchos wiſſen. Der Grund der Erwähnung lag aber in jenen dem Hermotimos zugeſchriebenen Entzückungen, da man in jener Höle bei Lebadia ebenfalls Ahndungen und grade im Schlummer träumend erhielt, wie man ſchon aus Pauſanias weis und wovon Dikäarchos vielleicht noch mehr zu ſagen wuſste. Erhielt doch ſogar der in der Unterwelt wirkende Hermes ſelbſt den Beinamen Trophonios **). — Des Hermotimos Tod wurde auf eine ähnliche wundervolle Art herbe geführt, wie er Manchen in des Trophonios Höle erſchie-

nen

*) Strabo 17. p. 1168. vgl. 14, p. 941.

**) Cic. N. D. 3, 22.

nen war, ſeinen Ahndungen ſollte ebenfalls durch *Verrätherei* ein Ziel geſetzt worden ſeyn, wie dem Orakel der *Branchiden* aus ihrem eignen Mittel, ſeine Seele endlich, auf welche der Samier Pythagoras oder — eine Samiſche Hetäre — nach einer andern, oben angeführten, Sage — harrte, durch *Kanthariden* entfeſſelt und vom Körper völlig geſchieden werden, die wir wohl auf eben dem Samos am natürlichſten ſuchen dürfen, welches man in der Zeit der Ausbildung dieſer Sage ſeit den harten Angriffen des Perikles auf jene Inſel eben ſowohl als ein Opfer von ſeindlich geſinnten Klazomeniern (Artemon oder gar Anaxagoras) als dar Aſpaſia betrachten konnte *). — Wäre hier der Ort, mich über die Geſchichte des Glaubens an Desorganiſation aller Art ſo wie der Mantik und Nekromantik zu verbreiten, in welcher Dale ſo unkritiſch verfuhr, ſo würde es nicht an Parallelen fehlen. Doch glaube ich hier noch beſonders an das blos erin-

*) Die Ausleger des Plinius ſchweigen über die *Kanthariden.* Ich lege das Datum im Strabo. B. 14. S 947. zum Grunde, welcher ein Vorgebirge Kantharium auf Samos erwähnt.

erinnern zu dürfen, was die Γοητεία aller Art und in ihren mannigfaltigen Formen war und wirkte, bei deren Beobachtung man gewiſs eben ſo die verſchiedenen Zeit-Epochen und Local Modificationen unterſcheiden muſs, als jene pſychologiſch nicht unerklärbaren unwillkührlichen Exaltationen der Einbildungskraft der frühern Enthuſiaſten und die Mummereien der ſpätern Gaukler von den nachherigen Erklärungen jener natürlichern und dieſer künſtlichern Erſcheinungen zu trennen ſind. *) Es ſei genug, zu bemerken, daſs man die Spuren ſolcher Schauſpiele bei den *Hellenen* weit genug verfolgen und nach ihrer Verbindung, in welche ſie von Zeit zu

 Zeit

*) Ich erinnere hier an eine Aeuſſerung des ſcharfſinnigen H. A. Piſtorius zu De Broſſe über den Dienſt der Fetiſch-Götter (Berl. 785 S. 246.) „Durchgehends und zwar bei den entfernteſten Völkern ſieht man die *Wahrſager* ſich als Wahnſinnige gebehrden, ſolche gewaltſame Bewegungen und Verzuckungen machen, daſs ſie zuletzt in eine Art von Betäubung und Ohnmacht hinſinken und *nur in dieſem Zuſtande der Selbſtvernichtigung* werden ſie des höhern Lichts gewürdigt. Vgl. Scheffer Hiſt. Lapp. c. 11 und Huet Quaeſt. Alnet. 2, 7. wo auch Hermotimos aufgeführt iſt.

Zeit mit ausländischen Völkern traten, nicht undeutlich berechnen könne. Nur von dem homerischen Proteus bis herab auf den Apollonios von Tyana, welch eine Charakteristik von mehr oder minder unserm Hermotimos ähnlich gebildeten Gemälden bietet sich an! Dies verdient aber jetzt wenigstens besondre Erwähnung, dass die Meisten von diesen Wesen, welche bald der Glaube der Vorwelt, bald die Phantasie der Dichter, bald die Schwärmerei der Mystik höher emporhob, eben so wie Hermotimos vornehmlich Ankündigungen *physischer* Veränderungen von sich hören liessen. Wie schon jener eben genannte alte *Aegyptische* Meer-Heros als seekundiger Seher in der vierten Rhapsodie der Odyssee dem Menelaos ankündigte, ob dieser sich eine glückliche Heimfarth versprechen dürfe, so liessen sich noch ausser seinen Metemsomatosen in seiner Scheu vor Ueberraschungen Andrer, welche sein Divinationsvermögen erproben wollten, in seinem Schlummer, bei dem jene Belauschung von Fremden allein möglich ist, ja wohl in dem gleichen Bezwinger des Aethalides Aehnlichkeiten genug mit Hermotimos wahrnehmen.

Glei-

Gleiche Verwandlungen aus ſpröder Weigerung begann nach Pindaros die Theſſaliſche *Thetis*. *) Doch Jonien ſah auch in den *Perſiſchen* Magern ſolche Erſcheinungen. Dieſe traten zu eben des Xerxes Zeit, der den Branchiden Gehör gab, als Beſchwörer der Stürme auf: καταειδοντες γοησι τω ἀνεμω ſagt von ihnen Herodotos. **) Wurde ferner nach einigen, oben abgedruckten, Nachrichten der vermeintliche Erfinder der Idee des wahren Gottes ſelbſt für einen *Gott* gehalten, ſo kann man zwar dieſe Vergöttlichung des Mannes vermittelſt ſeiner Divinationskraft einigermaſſen auch im Proteus, ob dieſer gleich im Heſiodos noch kein geborner Gott iſt, im Aufkeimen finden, doch trift man in *Platons* Zeitalter dieſe Anſicht noch voller ausgebildet an. Leſen wir nur jene ſprechende Schilderung in der Platoniſchen Republik ***) wieder, wo der Philoſoph die verſchiedenen Geſtaltungen, Umwandlungen und Abweſen-

 hei-

*) Ισθμ. 8, 58.

**) B. 7. K. 45. S. 595. Weſſ. Vgl. die Ableitung im Suidas. v. Γοητεια. T. 1. p. 490. Küſt.

***) B. 2. S. 253. Vol. 6. Bip.

heiten des γοης benutzt, um darzuthun, so könne kein Gott handeln, so könnten auch, wie er ausdrücklich hinzusetzt, Proteus und Thetis sich nicht umgestaltet haben. War es wohl aber ein Wunder, wenn ein Heraklides von den reinen, doch bildlich ausgedrückten Ideen seines ersten Meisters Platon minder gerührt wurde, als von der Schwärmerei desselben, mit der er durch sein Leben unter Pythagoräern noch stärker tingirt war, wenn er durch manchen Tadel, den Platon von dem Aristoteles erfuhr, verführt, den Pythagoras wieder unwillkührlich erhob? Wurde der letztere einmal als ein ehrwürdiger γοης *) betrachtet, wufste man sogar anzugeben, wie seine göttliche Seele nicht nur eine Metempsychose gelehrt, sondern auch an sich selbst erfahren, wie bald konnte man ähnliche Helden nennen, in denen sie auch schon vorher geschwebt und gewirkt habe. Es bedurfte nur solcher äussern Veranlassungen, als dunkler Orakelsprüche, aufgefundener, etwa misverstandener, Weih-

ge-

*) Man sehe über die γοητεια des Samischen τερατουργος den Lucianus in πρασει T. I. p. 542. und Αλεκτρυων. T. 2. p. 708.

geſchenke, Sagen von Prieſtern an ehrwürdigen Tempeln, beſonders des Apollon, der ſchon ſo manche Männer als Weiſe ausgezeichnet hatte, und man kann ſich die Aufnahme des Hermotimos eben ſo wohl als das Daſeyn von Varianten in dieſen Erzählungen verdeutlichen. Je mehr Geſchmack man einmal an einem excentriſchen Denken, Fühlen und Leben als an einem blos menſchlichen gewonnen hatte, mit deſto höherer Andacht ſah man geprieſene Männer der Vorwelt an, wenn man in ihnen nicht blos ruhige Denker, ſondern über ſich ſelbſt erhabne und der Gaukeleien kundige Weiſe ahnden konnte. Sehr wahr ſagt daher einmal Lucianus *): Πιθανωτεροι γαρ οἱ γοητες οὗτοι πολλακις των ἀληθως φιλοσοφουντων. Die Vergegenwärtigung ähnlicher ruhmvollen Erwähnungen in verwandten Beiſpielen wird dies beſtätigen. Man denke nur namentlich an den Prokonneſier *Ariſteus*, deſſen Seelen-Reiſen und Verehrung ſogar Herodotos erzählt, der bei Strabo im vorzüglichen Sinne ἀνηρ γοης heiſst und ſpäterhin ebenfalls als Denker und Philoſoph geprieſen wur-

 de,

*) C. 42. p. 610.

de, wie er überhaupt bei allen widersprechenden Sagen von ihm dennoch dem Hermotimos in vielen ähnlich geschildert wird; an einen *Epimenides* von Kreta, einen *Kleomedes* von Astypaläa, einen *Abaris* aus Skythien und an ähnliche Helden der Vorzeit, die noch dazu beinahe von allen Schriftstellern von Plinius an in Gesellschaft des Hermotimos aufgeführt werden; und man hat die Tendenz des bildenden Zeit-Geistes in einer Reihe ähnlicher Sagen vor sich, zugleich aber einen Schlüssel mehr für ihre Dunkelheit.

Staunte man so in frühern Zeiten weit mehr wunderbare Ereignisse und Schicksale als auffallende Meinungen in berühmten Männern an, zog man sogar in den Weisen mehr ihre kühnern Phantasienspiele als ihre glücklicher treffenden Reflexionen und einzelnen helleren Vorstellungen hervor, wie manche ächte Erfindung musste da verschwinden, wie weit öftrer aber der Ruf der Weisheit auf Menschen übertragen werden, in denen wir sie auf keine Art entdecken können! Wie, wenn ähnliche Misdeutungen und Vermischungen

gen

gen auch über die Sagen-Reihen unsers *Hermotimos* walteten, wie wenn diese das alte ächte Gepräge seiner geistigen Wirkungen nur verwischt, obschon nicht völlig unkenntlich erhielten, wie wenn wir noch durch einen festern Blick auf diese, nun von ihren willkührlichen Verbrämungen und Neben-Zügen befreiten, Ueberlieferungen die wahre Geistes-Physiognomie des Mannes entdecken könnten, und statt seine Sagen zugleich mit ihrer Form zu gläubig zu umfassen, oder sie mit dem Lucianus blos als ersonnenes Mährchen zu betrachten, die goldne Mittelstrafse wählten und eine ächthistorische Grundlage voraussetzten? Der kritische Ausleger darf jedoch weder ängstlich streng jeden Umstand ausdeuten, noch durch grundlos erdichtete Zwecke verschönern. Er darf daher *weder* den Charakter jener einzelnen Männer, in denen dieselbe Seele gestrebt und gewirkt haben sollte, so buchstäblich nach seiner Gleichartigkeit und wechselseitigen Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit ausrechnen und schätzen wie *Tertullianus*, *noch* auch den schönen zarten Sinn, zu dem *Horatius* die Sage in Hinsicht auf die Unvermeidlichkeit des

 To-

Todes benutzte und verband, da auffassen, wo er nicht als idealisirender Dichter seiner Willkühr den vorhandenen Stoff zu unterwerfen hat, sondern sich an ihn anschmiegen und in eine fremde Denkart eingehen muss. Dann läse er aus der geschmückten Ueberlieferung gleichsam, um mich eines neuern Ausdrucks zu bedienen, Ausdrücke der mnemonisirenden Schrift oder Objecten-Sprache *), welche die wahre Ideenreihe ahnden liesse, dann ahndete er in der äussern Mimik und der mit sich selbst kämpfenden bildlichen Sprache der wirkenden Person die innern Gedankenbilder, wie sie unter dem Einflusse einer noch ungeregelten Phantasie in so viel früherer Zeit allein erscheinen konnten. Nur so, dünkt mich, lassen sich für Hermotimos einige eigenthümliche Behauptungen noch aus den Sagen-Trümmern retten, nur so viel dürfte

*) In *Dornedden's* Phamenophis oder Vers. einer neuen Theorie über den Ursprung der K. und Mythologie, Gött. 1797. S. 94, einer prüfungswerthen Kritik der sogenannten frühern Mythik und des spätern Allegorismus nach ihren oft in einander laufenden Scheidungslinien, fand ich ohnlängst die Pythagoräische Metempsychose auf ähnliche Weise angesehen.

dürfte aber auch in diesen noch lesbar seyn: a) Die Ursache der Bewegung und des Lebens des Körpers ist die *Seele*, die ihn einer dumpfen, starren Ruhe Preis gibt, wenn sie sich von ihm entfernt, die aber auch den trägen Stoff wieder belebt und seine Nacktheit bekleidet, wenn sie in ihn zurückkehrt und in ihm wirkt. b) Die *Seele* vermag die Folge und den regelmässigen Gang *physischer* Veränderungen zu ahnden und aus einem höhern Standpunct vorauszubestimmen. c) Die *Seele* hat die Kraft, sich über den Körper zu erheben, ausser und ohne ihn Anschauung und Gehörsensazionen zu erhalten und sich ihrer bewusst zu werden.

Darf man diese Voraussetzungen und diesen Glauben aus der zuvor geläuterten Sage ziehen, darf man sie in einem weitern Sinne und mehr im Grossen fassen und statt des Körpers — die Körperwelt denken, finden wir dann nicht grade eben die schon oben aus dem Aristoteles für Hermotimos ausgezogenen *drei* Sätze auch hier wieder? Wollte man noch aus dem Umstande, dass seine Seele, nach des Plinius Darstellung, wieder

in

in den Körper wie in ihre Scheide zurückkehrte, die weitere Folgerung ziehen, er habe der *Welt* eine Art von *Seele* gegeben, ein Princip der Bewegung innerhalb der Materie angenommen und sich von den Milesischen Philosophen nur wenig unterschieden, so würde dies die Wahrheit der Ansicht noch nicht aufheben. Eben dieser Zug könnte zu den spätern Entstellungen gehören, aber er könnte eben so wohl seine nahe Beziehung haben. Wird es nicht auch hierdurch noch wahrscheinlicher, dass wir den *Hermotimos* noch *vor dem Pythagoras* zu setzen haben? Und hatte er nicht mit dessen Lehrer, *Pherekydes*, mit dem ihn schon Tertullianus in dunkler Ahndung vergesellschaftete, nicht blos in ähnlicher Zeichensprache und einem sogenannten mythischen Ausdruck seiner Vorstellungen, sondern auch in der Ueberlieferung als Wahrsager und auch nach dem Tode verehrter Mann eine weit sprechendere Aehnlichkeit, als mit dem so durchaus *nüchternen* Anaxagoras, von dem er schon darum weiter abstehen müsste? Würde es aber dann nicht schon Verdienst genug seyn, wenn Hermotimos das vermisste Mittelglied zwi-

ſchen denen wäre, die bei einem Urſtoff und bei materiellen Urſachen verweilten, und dieſen, die ſich zu einer wirkenden, auſſerweltlichen, immateriellen und verſtandvollen Urſache erhoben? Die von ihm verſuchte Auflöſung des Problems über die letzten Bedingungen der Veränderungen der Materie ſo wie aller Erſcheinungen würde dann eine deutlichere Ahndung des Geſetzes beglaubigen, nach welchem der menſchliche Verſtand für jede erfolgte Begebenheit ein Vorhergegangenes annimmt. Man würde dann ſehr bald an jene Meinung erinnert werden, welche Ariſtoteles einmal *) unmittelbar mit dem eben da dem Anaxagoras zugeſchriebenen Grundſatze verbindet, ohne ihre beſondern Bekenner namentlich aufzuführen, die er aber durch das Kennzeichen charakteriſirt: οἱ την ψυχην αἰτιαν ποιησαν.

Man wird die angedeutete Umwandlung und Einhüllung der für den Hermotimos zu gewinnenden Lehrſätze in eine ſo faſt myſtiſch erſcheinende Sagenfolge deſto weni-

ger

*) De An. 8, 9. p. 592.

ger unwahrſcheinlich finden, je mehr man vorhero das Zufällige und Angedichtete davon geſchieden hatte, je weniger man aber auch mit dem Gange der wechſelſeitigen Umdeutungen und Verknüpfungen von *Ideen* und *Ereignissen* unter den Griechen unbekannt iſt. Der ſchon vorher angeführte, mit Hermotimos Manches in der Sage gleich habende, wandelbare *Proteus* kann auch hier ein auffallendes Gegenbild liefern. Derſelbe Allegoriſt Herakleides, der von des Herm. Seele zu erzählen wuſste, bemerkte von Proteus, daſs dieſer ſelbſt den rohen Urſtoff bedeute, der ſich in die Elemente entwickle. Dagegen finden wir noch eine auffallendere ſpäte Umdeutung jenes Mythos unter den Orphiſchen Hymnen *). Dort wird Proteus angeruſen:

— πρωτογενη, πασης φυσεως ἀρχας ὁς ἐφηνεν,
ὑλην ἀλλασσων ἱερην ἰδεαις πολυμορφοις.

— „Welcher, zuerſt gezeugt, der Natur Anfänge geordnet,"
„Wandelnd den heiligen Stoff in vielgeſtalteter Bildung."

Gleich

*) H. 24. p. 216. Gesn. Vergl. Voſs Myth. Br. 2, 201.

Gleich darauf wird ihm auch noch sein hohes allumfassendes Ahndungsvermögen zum Preise angerechnet.

So wenig aus jener Stelle der Metaphysik erwiesen werden konnte, daſs *Hermotimos* sich das Weltbelebende Princip als völlig mit der Materie unvermischt und ihr nie inwohnend gedacht habe, so offen ist das Resultat, daſs er zwar als Vorbereiter einer verständigen wirkenden Ursache in Jonien gelten könne, daſs er jedoch weiter, als man bisher sich gestehen wollte, von *Anaxagoras* abstand. Seine unmittelbare Verbindung mit diesem Weisen kann uns in der Aeusserung des Aristoteles eben so wenig befremden, als die dortige Zusammenstellung des Homeros und Hesiodos mit Thales und Parmenides diesen ihre besondern Verdienste streitig machen kann. Jene Verbindung, ja, wenn man wollte, Vermischung des Hermotimos und Anaxagoras wird aber leicht erklärbar durch die Verwandschaft, welche sich zwischen Beiden entdecken läſst. Beide als *Klazomenier* gepriesen, beide ähnlich scheinend in der Stimmung, insofern hoher Enthusiasmus für Wahrheit,

heit, dort aus reinern Varnunſt-Ideen, hier aus einer beflügelten Einbildungskraft entſproſſen, dem flüchtigern Beobachter gleich erſcheinen konnte, beide, obſchon in verſchiedenen Aeuſſerungen, Freunde eines beſchaulichen Lebens, beide zuweilen Weiſſager, beide endlich einem gewaltſamen Tode beſtimmt, und noch nach demſelben durch errichtete Altäre verehrt. — Demohngeachtet reicht dieſe zufällige, gröſsere oder geringere, mehr oder minder faktiſch begründete Aehnlichkeit noch nicht hin, dem groſſen Anaxagoras das Lob der *Neuheit* ſeiner Behauptungen im Ganzen abzuſprechen, oder ihm mit der feinen Unterſcheidung, welche *Buhle* benutzte, nur die *Entdeckung* und dem Hermotimos die *Erfindung* zuzueignen. Den Preis der *Individualität* der Behauptungen kann man ohnehin einem *Denker*, wäre er auch nicht der unabhängigſte, nie verſagen, den Preis der *Eigenthümlichkeit* nur dann, wenn eine blinde Nachbeterei oder gar ein dreuſtes Plagium beſſer erwieſen werden kann, als dies Demokritos von dem Anaxagoras vermogte, aber auch den höchſten Preis, ich meine den der *Originalität*, wird man dem

dem Anaxagoras ohne Unbilligkeit nicht verſagen dürfen. Iſt die Darſtellung, die ich vor kurzem von ſeinem Ideengange gegeben habe, richtig und auf ſorgfältige Vergleichung *ſeines* Zeitgeiſtes und der *ihm* etwa bekannten Vorzeit gegründet — wozu ich noch einige beſondere der Bemerkung werthe Veranlaſſungen aus ſeinem ſo einzigen Zeitalter und zur Erleichterung des möglichſt klaren Eindringens in ſeinen Geiſt und Charakter zu fügen gedenke, auf die ich in jener Unterſuchung nur erſt anſpielen konnte, — ſo würde man dem Manne, der einen ſo feſten und freien Gang bei ſeinen Forſchungen wählte, der die einzelnen Theile ſeiner Unterſuchung in ſo nothwendige Verbindung ſetzte, deſſen ganze Ideenreihe endlich ſo ganz das Gepräge ſeines Geiſtes, den Charakter ſeiner hiſtoriſch erweislichen und pſychologiſch erklärbaren Stimmung an ſich trug, höchſtens nur aus demokriteiſchen Scherz oder aus einer den Athenienſern eigenen abergläubiſchen Verblendung das Verdienſt der erſten Behauptung einer von der *ſo* vorgeſtellten Materie *ſo* getrennten, *ſo* reinen, *ſo* mächtigen und ſie *ſo ordnenden* und überhaupt

ſo viel deutlicher als Kraft gedachten und bei der Erweiterung der Naturkenntniſſe und der deutlichern Ahndung der Natur*gränzen* von der Welt abgeſonderten, ſelbſt ſondernden Vernunft dem Anaxagoras abſprechen können. Ja dies würde ihm durch einen Blick auf den innigen Zuſammenhang ſeiner Lehren unter ſich und mit den Anlagen ſeines Geiſtes ſogar dann noch geſichert bleiben, wenn Hermotimos namentlich und buchſtäblich den Νους als Beweger, Scheider und Ordner des Ganzen gedacht hätte, wenn man des Hermotimos Seele auch auf Anaxagoras in einem noch höhern Sinne als dort auf Pythagoras übergegangen annehmen oder ihm die Ehre des Vorrangs auf ähnliche Art rauben wollte, wie es Wolf in ſeinem Manichaeismus ante Manichaeos oder Walch in ſeinem Pelagianismus ante Pelagium und ähnliche Vergleicher verſuchten. Sollte daher auch die Verbindung des Anaxagoras mit dem Perikles ſeinen Ruhm leichter gefördert haben, ſo würden ihm doch die Trümmer ſeines Werkes, die wir noch in den Commentarien eines ſo vorzüglichen Auslegers des Ariſtoteles zerſtreut anſchauen, ein bleibenderes und re-

redenderes Denkmal in der Geſchichte geſtiftet haben, als ihm in jenen blühenden Zeiten der bildenden Kunſt ſelbſt ein andrer berühmter, dem Perikles auch werther, Zeitgenoſs, Phidias, je hätte ſtiften können. Hatte er aber ſelbſt noch jenen ΝΟΥΣ weder zu einem *Schöpfer* der Welt, noch zu einem *moraliſchen* Geſetzgeber und *Weltregierer*, mithin noch nicht völlig zu dem *wahren* Gott erhoben, ſo nannte er ihn ja auch nie *Gott*, und über den Verluſt ſeines *ganzen* Werks kann uns, nächſt der ſchönen Hofnung deſſen Reſte bald von einer bekannten geübten Hand und einem geſchätzten Kunſtrichter zuſammengeſetzt zu ſehen, nur die hohe Ueberzeugung erheben, daſs wir für den Glauben an eine ſo erhabene und heilige Gottheit eine nähere Quelle in uns ſelbſt bewahren.

GARVE

ÜBER

DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

EINE STELLE AUS DESSEN LATEINISCHER ABHANDLUNG

DE RATIONE SCRIBENDI HIST. PHIL. 1768

ÜBERSETZT VOM HERAUSGEBER.

Die Ordnung und Folge, die wir in allen übrigen Dingen bemerken, hat auch bey dem Wachsthum und der Abnahme der menschlichen Erkenntniſs Statt. Die menschliche Erkenntniſs hat ihre Geburth, ihre Kindheit, ihr Knabenalter, ihre Jugend, ihr Mannesalter, ihr Alter, ihr Greisesalter und ihren Tod. — Mit Unwiſſenheit und Rohheit beginnt ihre Geschichte; alle Erkenntniſs ist noch auf den Gebrauch der Augen und Oh-

ren

ren beſchränkt. In kurzem tritt eine gröſsere Bekanntſchaft mit den Gegenſtänden, eine genauere Aufmerkſamkeit auf die Natur ein: hieraus entwickelt ſich *Erfahrung* und *Erwartung ähnlicher Fälle.* Man ſammelt dergleichen Erfahrungen und Analogieen von mehreren Menſchen und Zeitaltern, faſst ſie in kurze Sätze, und ſo entſteht der erſte Abriſs einer Philoſophie. Man fängt an, weiter darüber nachzudenken, ganz einfach, ohne beſondern Scharfſinn: ſo bildet ſich der *Gemeinverſtand;* und dieſer, mehr und mehr entwickelt und auf gewiſſe Regeln gebracht, erzeugte die Philoſophie: die vom ſtrengen Nachdenken zur trocknen Speculation übergieng und in leeren Spitzfindigkeiten erſtarb. Von der ganzen Maſſe jener Erfahrungen bleiben nehmlich einzelne Fälle, gleichſam wie feſte Theile, auf dem Boden liegen: die daraus chymiſch entwickelten Allgemeinbegriffe und Regeln ſteigen in die Höhe und hängen ſich an den höhern Aeſten des Verſtandes und der Vernunft an. Durch fortdauerndes Forſchen und Unterſuchen wird nun dieſes Wiſſen gleichſam immer mehr verdünnt, und wenn nicht ein neuer Zu-

ſchuſs von Erfahrungen und Sachen hinzukommt, ſo zergeht es endlich in Dunſt und Rauch.

Dieſer Gang iſt der Entwickelung des Menſchen überhaupt vollkommen angemeſſen.

Nackend auf die Erde geworfen, an Allem Mangel leidend, wendet er Anfangs ſeine Zeit und ſeine Kräfte auf die Befriedigung der erſten Bedürfniſſe. Das kennen zu lernen, was ihm Nahrung und Schutz geben kann, iſt ſein einziges Bemühen; daſs es noch andre Kenntniſſe gebe, ahndet er nicht. Zuerſt alſo werden die *Sinne* aufgeregt und geübt: ein gutes Geſicht und Gehör iſt der erſte Grad der menſchlichen Klugheit.

Hat der Menſch auf dieſe Art viele Dinge beobachtet, iſt er von der dringendſten Sorge für ſeinen Unterhalt befreyt, dann fängt er bey beſsrer Muſse an, die Bilder der Gegenſtände, die er vorher gehört und geſehen hatte, in ſich zu erneuern. Auf die bloſs ſinnliche Beobachtung folgt die Beſchäſtigung der *Einbildungskraft*, einer wilden, ungeheuren Einbildungskraft, welche die abentheuerlichſten Geſtalten und Fabeln erzeugt.

Mit

Mit der Vereinigung zur Gesellschaft, mit der Gründung eines Staates, ward die bisher blofs sinnliche Erkenntnifs allmählig mehr geläutert und in Regeln gebracht. Denn mit der Einrichtung eines Staates fand sich das Bedürfnifs ein, mehreres zugleich zu überse-hen und die Merkmale der einzelnen Dinge unter gemeinschaftliche Begriffe zu sammeln. So lehrte die Nothwendigkeit denken, und so entstand mit der bürgerlichen Gesellschaft die Philosophie.

Wie sie mit ihr entstand, so wuchs sie auch zugleich mit ihr auf, und ist zu allen Zeiten aufs genauste mit ihr verknüpft geblie-ben. Denn nachdem der Staat durch gute Gesetze und Reichthum zur Festigkeit gelangt war, entstanden allmählig diejenigen Künste und Wissenschaften, die auf Bildung und Vergnügen arbeiten. Neue Gegenstände des Vergnügens und Mifsvergnügens (denn jedes neue Vergnügen führt immer auch ein neues Mifsvergnügen mit sich) öfneten natürlich ei-ne neue Quelle der Erkenntnifs, und die Seele bekam neuen Stoff zum Betrachten und Untersuchen. Denn jede Empfindung ist

gleichſam ein Saamenkorn, welches viel und mannigfaltige Zweige der Erkenntniſs in ſich verſchloſſen hat. Durch Nachdenken und Unterſuchen wird es, um bey dem Bilde zu bleiben, entfaltet und bringt eine Wiſſenſchaft hervor, die nach und nach bis zum völligen Baume heranwächſt. Alſo, mit neuem Stoffe verſehen, übte ſich jetzt die Philoſophie ſchon mehr im vernünftigen Nachdenken, als in bloſsen Spielen der Einbildungskraft: ſie faſste das, was vielleicht jeder dachte aber nicht ſagen konnte, in Worte: ſuchte von den Urtheilen der Menſchen über Gut und Böſe, Schön und Häſslich, die Urſachen und Grundbegriffe auf: und brachte das allgemeine Wahrheitsgefühl und die Empfindung des Schönen auf Regeln und Geſetze. Und damit hat ſie ihr Amt vollkommen gethan.

Wird der Vorrath von Sachen und Erfahrungen nicht vermehrt, und fahren gleichwohl die Philoſophen mit ihren Unterſuchungen fort: ſo ſind nur zwey Fälle möglich. Entweder das Alte, von andern längſt Geſagte wird in neue Formen eingekleidet wieder-

derholt, oder noch feiner zerſpalten, unter noch allgemeinere Gattungen, in noch feinere Regeln gebracht. Geht das einige Zeitalter ſo fort, ſo werden die Unterſuchungen und Zergliederungen ins Unendliche vermehrt. Und wenn nun grade zu einer ſolchen Zeit die Wiſſenſchaften ſinken und der Geſchmack ſtumpf oder verdorben iſt: ſo fällt die Philoſophie nothwendig, und bleibt ſo lange liegen, bis ſie, nach einer allgemeinen Umkehrung der Dinge, wieder zu ihrer erſten Einfachheit aufſteht.

Der erſte Keim, die Wiege der Philoſophie, iſt im *Orient* zu ſuchen. Aber alles, was wir durch unmittelbare und mittelbare Nachrichten von jenen Zeiten wiſſen, zeigt ganz deutlich, daſs die Philoſophie bey keinem der Völker des Orients über die Grenzen der *dichtenden Phantaſie* ſich erhob. Man hatte es nicht mit Unterricht und Regeln, ſondern mit Einfällen und Gebräuchen zu thun.

In *Griechenland* ſchien die Philoſophie in einem fruchtbarern und ihr angemeſſenern Boden gefallen zu ſeyn: wenigſtens wuchs ſie in kurzer Zeit ſo auf, daſs kaum noch eine

Spur ihres ersten Ursprungs und keine Aehnlichkeit mit dem Keime übrig war, aus welchem sie entsprang.

Die ersten Weisen in Griechenland, das heisst, die ersten Dichter und Seher, ein Orpheus, Melampus und andere, waren in der Erklärung der Natur noch eben so sinnlich und roh, wie die übrigen Völker. Ihre Ansichten und ihre Behandlungsart sind denen des Orients ganz ähnlich: ausgenommen dass der feine griechische Geist die abentheuerlichen und ungeheuren Dichtungen der Barbaren unter eine gewisse Form brachte und durch eine schöne Sprache erhob. Ausser der Erklärung der Natur war ein Haupt-Gegenstand jener Philosophie die bürgerliche Klugheit. so viel nehmlich, als hinreichte, um ungebildete Menschen zu einer gewissen Menschlichkeit und Geselligkeit zu gewöhnen. Die *Wahrheit* einer Lehre bestand also um diese Zeit nur in der *Nützlichkeit* derselben: man hielt dasjenige für wahr, welches für wahr zu halten, dem gemeinen Besten vortheilhaft schien.

Bald trat eine andre Gattung von Staatsmännern und Weisen auf, welche die losen und

und allzuweiten Bande der Gesellschaft enger zusammenzogen, die auf den Fe dern zerstreuten Menschen in Städte sammelten, Staaten einrichteten, Gesetze gaben, und einen bestimmten Geschäftsgang anordneten. — Die Vorzüge der griechischen Politik vor der auswärtigen hatten ihren Grund in der Staats-Verfassung selbst. In Republiken muss alles durch Gesetze bestimmt, mit hinreichenden Beweggründen unterstützt und mit Worten deutlich gemacht werden: in Monarchieen (wie d e Orientalischen waren) ist alles diess nicht nöthig. — Zu dieser Gattung von Weisen gehören die sogenannten *Sieben*, die bekanntlich alle, den einzigen Thales ausgenommen, Gründer oder Beherrscher von Staaten waren.

Von der Staatsverwaltung sprang die Philosophie (seltsam genug!) wieder auf die Erklärung der allgemeinen Naturprobleme über. Die Philosophen bemühten sich, die alten Sagen vom Ursprunge der Welt einigermassen zusammenhängend zu erläutern, und brauchten ihre Lehrmeynungen über das *Ganze*, um die *einzelnen* Naturerscheinungen zu erklären.

Hier

Hier zeichnet ſich beſonders *Anaxagoras* als ein ſcharfſinniger Denker und Erfinder aus.

Während dieſs in Klein - Aſien und Griechenland vorgieng, entſtand in Groſs - Griechenland eine ganz andre Art von Philoſophie, welche die abentheuerliche Philoſophie des Orients mit Griechiſchem Scharfſinn verband. *Pythagoras* war ihr Urheber, ein Mann von ſeltner Gewandtheit des Geiſtes, womit er ganz entgegengeſetzte Dinge zu vereinigen wuſste. Seine Einbildungskraft war ſo ausſchweifend und zügellos, daſs er ſeine Lehrer, die Aegyptier, noch übertraf: ſeine Meditation dagegen ſo fein, ſo eindringend und ſcharfſinnig, daſs er von den ſcharfſinnigſten Griechen nicht übertroffen wurde. In der Moral und in den Einrichtungen ſeiner Geſellſchaft war er ſtreng und pedantiſch, man könnte ihm gradehin einen gewiſſen Mönchsgeiſt Schuld geben. Pythagoras trennte zuerſt den Geſetzgeber vom Philoſophen: öffentlich lehrte er Dinge, die er dem groſsen Haufen für zuträglich hielt; was er für Wahrheit hielt, theilte er einigen wenigen ſeiner Schüler insgeheim mit. — Hier iſt alſo die Grenze, wo die barbariſche Philoſophie mit der

der griechiſchen, die Staatsklugheit mit der Schulwiſſenſchaft ſich verband.

Noch immer war indeſſen die Philoſophie mehr ein Spiel mit Ideen und Meynungen, als eine Sammlung vernünftiger Gründe und Beweiſe. *Sokrates* machte ſie zur wahren Wiſſenſchaft, paſste ſie der Natur des Menſchen an, und beſtimmte ihr eigentliches Weſen. Die Sokratiſche Philoſophie iſt nehmlich nichts anders, als der *Gemeinverſtand eines hellſehenden und erfahrnen Mannes*, in einer beſtimmten, gedrängten und geſchmackvollen Form dargeſtellt. Sokrates unterſuchte beſtändig, entſchied nie, und ſchien immer mit ſeinen Lehrlingen zu lernen. Seine Verſtellung (*εἰρωνεία*) und vorgebliche Unwiſſenheit war theils eine natürliche Folge ſeiner Geiſtesanlage, da er mehr Neigung hatte, die Dinge immer wieder auf eine neue Art zu durchdenken, als die alten Gedanken feſtzuhalten, theils abſichtlich angenommen, um des Stolzes der Sophiſten zu ſpotten.

Die Philoſophie blieb nicht lange in den Grenzen, die ihr Sokrates gezogen hatte: ſchon

ſchon unter ſeinen Schülern überflog ſie dieſelben. In dem groſsen Genie und auſſerordentlichen Scharfſinne eines *Plato* umfaſste ſie den ganzen groſsen Kreiſs der Dinge, erklärte die Natur, handelte von den Pflichten des Menſchen, unterſuchte das Weſen der Seele und die Geſetze des Empfindens und Denkens. *Ariſtoteles* gab ihr eine neue Anwendung auf Beurtheilung der Kunſt- und Geiſtes-Werke, und brachte ſie in ein förmliches Syſtem.

Jetzt ward ihre Ausbreitung immer gröſſer, kein Mann, der auf Bildung Anſpruch machte, konnte ſie ganz entbehren. Aber mit der Anzahl der Philoſophirenden nahm auch die Verſchiedenheit der Lehrmeynungen und die Menge verſchiedener Anſichten zu. Dreyerley Partheyen waren es, die nun entſtanden. Einige nahmen die Sätze und Syſteme der Aeltern als gewiſs an, und beſchäftigten ſich nicht ſowohl mit neuen Erfindungen, als mit Eintheilungen, Erklärungen und Beweiſen des Alten. Andre, durch Dialectik geübt, und durch ihre Gelehrſamkeit und Beredſamkeit verführt, ſtritten über alles, und leugneten

neten alle Gewiſsheit der menſchlichen Erkenntniſs. Noch andre endlich, Leute von feinerer Sinnlichkeit und einer gewiſſen Weichlichkeit, reduzirten alles auf Empfindung. Nach Empfindung beurtheilten ſie die Wahrheit, angenehme Empfindung war ihnen das höchſte Gut. (Gut aber nannten ſie nicht das, was Gutes wirkt, wie die übrigen Moraliſten, welche das höchſte Gut in die Tugend oder in die Einſtimmung mit der Natur ſetzten; ſondern die letzte endliche Wirkung, welche das Gute in unſerm Gemüthe hervorbringe, erklärten ſie für das höchſte Gut: und das beſieht freylich in dem angenehmen Gefühle.)

So hatte die Philoſophie beynahe ihren Kreiſs vollendet, ſie artete allmählig bey den Griechen aus, und ward zu den Römern verpflanzt, die ſie behielten, wie ſie war und zu politiſchen Zwecken benutzten, aber weder änderten noch vermehrten.

An-

Anmerkung vom Herausgeber.

Ich habe diese Stelle aus des vortreflichen Mannes (sehr selten gewordener) Abhandlung aus mehrern Ursachen hier eingerückt.

Erstens nehmlich wird Niemand leugnen, dass sie eine trefliche, gedrängte Uebersicht des Ganges der Philosophie giebt, und dass sie an einzelnen Winken zum weitern Nachdenken so reich ist, wie alle Schriften ihres geistreichen Verfassers. Sie kann bey einer Geschichte der Philosophie einen sichern Leitfaden abgeben. Ich für mein Theil finde darin noch insbesondere eine Rechtfertigung für die erste Abhandlung im *dritten* Stücke dieser Beyträge, die von einem Beurtheiler, dem einzigen, der mich je aufgebracht hat, so äussert unbillig behandelt worden ist S. *N. Allg. Deutsche Bibl. X. r.* Als ich jene *Kurze Geschichte der Philosophie* schrieb, hatte ich diese Garvische Abhandlung noch nicht gesehen. Der aufmerksame Leser wird bemerken, dass die Haupt-Ideen in beyden dieselben sind.

Zwey-

Zweytens wünſchte ich neben einigen andern Ideen des Verfaſſers, die ſich ſo genau auf den jetzigen Zuſtand der Philoſophie anwenden laſſen, beſonders auch den Satz von neuem beachtet und geprüft zu ſehen, der in dieſem ganzen Abriſs zum Grunde liegt, und vom Verfaſſer noch als eine beſondre Theſis angehängt iſt: Daſs die höchſte Ausbildung der Philoſophie in ihrer Popularität beſteht, *Philoſophia, ubi maxime exculta eſt et ad ſummum pervenit, maxime popularis eſt, induitque ſenſus illius communis, a quo profecta eſſe videtur, ſpeciem.* Derſelbe vortrefliche Denker hat Ideen zur nähern Unterſuchung dieſes Satzes an mehreren Orten ausgeſtreut z. B. *Vermiſchte Auſſ.* S. 345 f. S. 296 f. *Verſuche* III. S. 106 f.

Ich kann mich nicht enthalten, hier zum Schluſſe eine Stelle anzuführen, womit Garve die ganze Abhandlung anfängt:

Als ich den Anfang machte, ſagt er, die Geſchichte der Philoſophie zu ſtudieren, verſprach ich mir von dieſem Studium einen auſſerordentlichen Nutzen und ein nicht gemeines Vergnügen. Was kann, dachte ich, eine ſolche Geſchichte anders enthalten, als

einen Inbegriff der Weisheit aller Völker und Zeiten? Hier werde ich die vortreflichsten Köpfe aus der ganzen Welt, wie auf einer Schaubühne, beysammen sehen: werde alle die einzelnen Erfindungen und Bildungen auf Einmal empfangen: werde die Kunst der Erfinder mit Augen sehen: werde den Weg verzeichnet finden, auf welchem sie zu diesem hohen Ruhme gelangten: werde beobachten, wie das menschliche Geschlecht aus seiner ursprünglichen Unwissenheit austritt, nach und nach zur menschlichen Bildung, und endlich zur Wissenschaft fortschreitet: werde Theil nehmen an den Veränderungen und Revolutionen des menschlichen Geistes, und das Sinken und Wiederaufleben der Weisheit kennen lernen: werde die unter mannigfaltige Menschen und Zeiten zerstreuten Schätze der Klugheit auf Einen Haufen sammeln: werde die Natur des Menschen studieren, und gewisse allgemeine Wahrheiten anmerken, die dem Verstande des Menschen durch die Nothwendigkeit selbst eingedrückt, und bey aller Verschiedenheit der Oerter, der Zeiten, und der Formen ihrer Einkleidung, dennoch unvertilgbar und unver-

unveränderlich geblieben find: ich werde die Unterfchiede der menfchlichen Fähigkeiten, den Einflufs des Klima, der bürgerlichen Einrichtungen und andrer Umftände beobachten: werde die Aehnlichkeit und Verwandfchaft der Irrthümer und der Wahrheit, der Tugend und des Lafters entdecken, die Spuren davon zu einem Ganzen fammeln, und darauf eine Gefchichte des menfchlichen Geiftes bauen. Und was wird nicht der Vortrag der Gefchichtfchreiber felbft, durch die Gröfse und den Reichthum der Genies, deren Andenken fie erneuern, begeiftert, für Kraft und für Anmuth haben! Diefe Betrachtungen entflammten meinen Eifer und trieben meine Erwartung aufs höchfte. Aber darf ichs fagen, wie fehr fie getäufcht ward? Statt jenes grofsen und glänzenden Vorraths fand ich — nüchterne Lebensbefchreibungen von Philofophen und dürre Aufzählung ihrer Meynungen

ZUSÄTZE

ZU

MEINER GESCHICHTE DER PHYSIOGNOMIK,

IM 8. STÜCKE DER BEYTRAEGE.

Für die S. 41 geäuſſerte Vermuthung, daſs vor Ariſtoteles Mehrere über Phyſiognomik geſchrieben haben, findet ſich, auſſer den dort angeführten Gründen, noch ein Beweiſs, leider nur, daſs ich ihn nicht vollſtändig führen kann. *Diogenes Laertius* nennt nehmlich unter den Schriſten des *Antiſthenes* ein Werk unter dem Titel: Φυσιογνωμονικὸς, (*Diog.* VI. 1. 9.) indeſſen kann ich der Lesart nicht ganz trauen. In einigen Ausgaben ſteht nehmlich das unmittelbar Vorhergehen-

hende mit dieſem Titel verbunden: *περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιογνωμονικὸς*, und die ganze Stelle ſcheint mir ſehr corrupt. Den *Roſſi* kann ich nicht nachſehen.

Wegen der Phyſiognomik der Araber berufte ich mich im Vorberichte auf die Sammeley des ſogenannten *Orbilius*. Aber auch hier iſt beynahe jedes Wort deſſelben ein Fehler.

> „Auch gehört, ſagt er, des Firassat ſein „Buch Asſais al riassat si elm al Firassat „hieher, er macht den Philemon zum „Urheber der Phyſiognomik, und theilt „ſie in naturalem und coelestem ein, da- „von letztere de discretione spirituum „handelt. Sein chiromantiſches Werk „Bahagiat al ensiat zeigt von ſeinen chi- „romantiſchen Kenntniſſen ſo wie das „Elm al Keſ von ſeiner Chiromantie" *(Herbelot* p. 350. 312.)

Das Wahre iſt folgendes:

 Firas-

Firassat ist nicht der Name eines Autors, sondern bedeutet *Physiognomik.* *) Die Orientaler, sagt Herbelot, behaupten, dass ein gewisser Philemon, den sie in Hippokrates Zeitalter setzen, der Erfinder dieser Kunst sey. Von diesem Philemon S. Meine Gesch. Seite 42.

Unter die vorzüglichern Werke der Araber über Physiognomik gehören:

1. Eine Abhandlung von d'Ansari Al Sofi, welches in der ehemaligen Königl. Bibliothek in Paris No. 930 befindlich ist.

2. Asfás al riassat fi élm al firassat.

Was in den unzähligen *astrologischen* Büchern der Araber **) davon vorkommt, ist alles prophetische Physiognomik, nicht psychologische.

Ein besondres Werk Bahagiat en alsiat beschäftigt sich zum Theil mit Physiognomik, zum Theil mit Chiromantie.

Auf-

*) S. *Herbelot* S. 350. und 117. v. Ansari.

**) S. ein (äusserst elendes) Verzeichniss davon aus Herbelot beym *Orbil.* Vergl. *Toderini* über die Literatur der Turken. I., Kap. 17.

Auſſer der *natürlichen* Phyſiognomik, ſagt Herbelot, nehmen die Morgenländer noch eine *himmliſche* an, die wir Unterſcheidung der Geiſter nennen würden, d. h. wie mich dünkt, tiefe feine Menſchenkenntniſs. Die natürliche Firassat der Araber iſt alſo wohl nicht unſre Phyſiognomik, ſondern nichts mehr, als eine phyſiologiſche Geſichterkunde.

Als einen Phyſiognomen der höhern Art rühmen die Araber ihren *Abdal Khalek* mit dem Beynahmen *Agdu ani*, Vorſteher der Sofi (Derwiſche, Fakirs). *) „Fürchtet die Gegenwart eines wahren Gläubigen, heiſst es beym *Huſſain Vaez*, **) denn er beſitzt die Kunſt der Phyſiognomik in der höchſten Vollkommenheit, und dringt mit einem ganz beſondern Tiefblick in die verborgenſten Winkel des menſchlichen Herzens." Und nun erzählt er, wie folget. „Abdal Khalek hielt einſt mit ſeinen Schülern eine Zuſammenkunft: hier zeigte ſich ein junger Menſch, der

*) Der erbärmliche *Orbil* macht daraus einen Agduani, Director *des* Sophis *des Abdal Khalek.*

**) Wo? ſagt Herbelot nicht; vielleicht in ſeiner Perſiſchen Umſchreibung des Alcoran.

der ſeinem Aeuſſern nach ein beſchauliches Leben zu führen ſchien, in dem Gewande eines Derwiſch, unter dem Arme einen kleinen Teppich, dergleichen die Muſelmänner unter ſich legen, wenn ſie ihr Gebeth verrichten. So kam der junge Menſch in den Verſammlungsſaal, nahm ſeinen Platz in einem Winkel, und hörte einige Zeit den Geſprachen und Dispüten aufmerkſam zu. Endlich brach er das Stillſchweigen, und bat den vorſitzenden Lehrer um die Erklärung eines vorgekommenen Satzes. Abdal Khalek ſah ihn ſtarr an, und ſagte zu ihm: Der Sinn dieſes Satzes iſt, daſs du den Gurt, das Zeichen deines Unglaubens, welchen du unter dem Gewande eines Derwiſch trägſt, weglegen und ein aufrichtiger Bekenner des Glaubens werden ſollſt.“ Der junge Menſch leugnete Anfangs, aber man zog ihm das Gewand aus, und ſo kam der breite Gurt, den er als ein Gheber (Feuer-Anbether) trug, zum Vorſchein. Erſtaunt über die wundervolle Weisheit des Abdal Khalek, zerſchnitt er ſeinen Gurt, und trat feyerlich zum Muhammedismus über.

Was

Was Herbelot noch hinzuſetzt, gehört nicht hierher. Eben ſo wenig iſt es hier nöthig, die Wahrheit dieſer Anekdote zu unterſuchen. Genung, man ſieht, daſs die Araber dieſelbe Idee hatten, auf welche *Lavater* ſeine Phyſiognomik bauen wollte. S. Meine Geſch. S. 176.

BRUCHSTÜCKE

ÜBER

ARISTOTELES PHILOSOPHIE UND MANIER.

(AUS EINEM GRÖSSERN WERKE ÜBER ARISTOTELES. *)

Es ist seltsam, aber es ist wahr, dass die Menschen in der Philosophie mit den schwersten und abgezogensten Speculationen angefangen haben, und auf die Untersuchung des

*) Ohngeachtet wir über Aristoteles und seine Philosophie eine fast unübersehliche Literatur haben: so fehlt es doch noch an einem Werke, welches so recht eigentlich den Geist des Aristoteles, seinen philosophischen und schriftstellerischen Character, darstellte. — Ganze Jahrhunderte über hat

des Concreten und ihnen vor Augen ſtehenden, welche doch ſo viel natürlicher und leichter zu ſeyn ſcheint, erſt ſpät gekommen ſind. Was im Ganzen in dem Gebiethe der Wiſſenſchaften geſchehen iſt: das iſt auch bey Behandlung jedes Zweiges der Philoſophie insbeſondre geſchehen. In der theoretiſchen Philoſophie ſpeculirte man eher über den Anfang und Zuſammenhang des Weltalls, als über die Erſcheinungen und Aeuſſerungen der menſchlichen Seele, eher über die Geſetze der Himmelskörper, als über die Geſetze des Denkens. In der Moral hat man über die Freyheit und die Natur des höchſten Gutes eher und tiefſinniger nachgedacht, als über die einzelnen Pflichten und Charactere der Menſchen: in der Politik eher über den Urſprung der Geſellſchaft und über

hat man den Ariſtoteles herausgegeben, ausgezogen, commentirt und paraphraſirt. Aber erſt jetzt wird man ihn verſtehen und genüſsen lernen, erſt jetzt, (ich ſage gewiſs nicht zu viel,) wenn *Vaters* und *Buhle's* philologiſch-critiſche Bearbeitungen und *Garve's* Ueberſetzungen (der Ethik und Politik) in Umlauf kommen werden. *Jeniſchens*, *Delbrücks* und *Schloſſers* Verdienſte in Ehren!

über den Bau einer vollkommenen Staatsverfassung, als über die bestimmten Maasregeln der Regierung zur Erreichung der näher liegenden und sichtbareren Zwecke des Wohlstandes, der Sicherheit und des Friedens. Alles was auf Erfahrungen beruht, ist spät in die Philosophie aufgenommen worden: alles was aus allgemeinen Begriffen a priori geschlossen werden kann, ist frühzeitig in Untersuchung gezogen und sehr scharfsinnig erörtert worden.

Dieser Geist der alten Philosophie ruht zwiefach auf dem Aristoteles.

Er kannte zwar alles, was die Geschichte bis auf seine Zeit von Factis gesammelt hatte: er hatte mit grossem Fleisse die Schriftsteller, seine Vorgänger gelesen, und besass die sämmtliche Gelehrsamkeit seines Zeitalters. Er kannte Griechenland und den Theil der Erde, wohin Griechen gedrungen waren, nach seinen physicalischen und moralischen Beschaffenheiten so gut, wie vielleicht keiner seiner Zeitgenossen. Es sind in ihm auch sehr viele einzelne Erfahrungssätze über die mensch-

menschliche Seele, den Verstand sowohl als das Willensvermögen, das Denken sowohl als die Handlungen betreffend, zu finden. Aber nirgends sammelt er diese Erfahrungen über den Gegenstand, welchen er behandeln will, zu einem Ganzen, um das Licht, welches sie darüber verbreiten könnten, zu vereinigen; nirgends macht er sie zur Grundlage, um sein System darauf zu erbauen. Er verweilt am längsten bey den allgemeinen Theorieen, bey denen er Erfahrung am wenigsten nutzen kann; er unterbricht oft gemeinnützige practische Untersuchungen, um eine dazwischen fallende Frage über gewisse Elementarbegriffe ganz genau und spitzfindig zu beantworten, und vergisst nicht selten sein eigentliches Vorhaben über solchen gelegentlichen und beyläufigen Abörterungen. In der Untersuchung der besondern Gegenstände wendet er sich immer wieder an die abstractesten ersten Grundsätze, und leitet oft eine Entscheidung, die ganz klar in der Erfahrung liegt, und nur einen Schritt des Raisonnements erfordern würde, weitläuftig und durch eine Reihe von Schlüssen aus den Urbegriffen her. Die Erfahrungen und die Ge-

Geſchichte braucht er nur, um Begriffen, die er anders faſst, als es ſein Publicum gewohnt war, einen auffallendern Schein von Wahrheit zu geben: oder in den meiſten Fällen blos zur Ausſchmückung ſeines Vortrags. Aber auch dann braucht er ſie nicht immer mit der nöthigen Vorſicht und Bedachtſamkeit, denn man wird ſehr oft finden, daſs ſeine Beyſpiele aus der Erfahrung und aus der Geſchichte durchaus nicht paſſen. Beſonders iſt das häufig der Fall, wenn er zur Erläuterung intellectueller oder moraliſcher Aufgaben ſeine Beyſpiele und Analogieen aus der Phyſik und Naturgeſchichte holt. *) u. ſ. f.

Zwey

*) *Schloſſer* in der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung von Ariſtoteles Politik macht zur Erklärung dieſer Eigenthümlichkeit ſeines Philoſophen beſonders darauf aufmerkſam, daſs Ariſtoteles, bewogen durch ſeine Anſicht von Platons Syſtem und die falſchen Spitzfindigkeiten der Sophiſten, ganz ausſchlieſſend und mit beſonderer Schärfe das Weſen und die Geſetze des Verſtandes unterſucht, und bey dieſer Unterſuchung den Verſtand zu ſehr iſolirt, und man kann ſagen, ſubſtanzialiſirt habe. Dieſe Erklärung hat ohnſtreitig ſehr viel Wahres: nur muſs man nicht ſagen, daſs Ariſtoteles es auf ein Syſtem angelegt habe. — Ueberall ſieht man dem Ariſtoteles ein Wohlgefallen an

Zwey Sachen verderben die Methode des Ariſtoteles, ſo wie ſie die Methode manches andern Philoſophen zerrütten: eben dieſe zerſtöhren oft die ſtrenge Ordnung unter den einzelnen Gedanken eines Satzes. Die eine iſt der Hang, die Unterſuchung auf gewiſſe allgemeine ſpeculative Fragen hinzuführen. Die andre iſt die beſtändige Rückſicht auf beſondere Meynungen der Zeit oder berühmter Männer, die er um deſto eifriger beſtreitet, je mehr ſie Eingang gefunden hatten. *)

Es iſt allerdings ſehr natürlich, wenn ein Philoſoph ſeinen Shriften die Aufmerkſamkeit des

an gewiſſen ihm eigenthümlichen, von ihm zuerſt entdeckten Eintheilungsgliedern, Redensarten und Wendungen im Beweiſen an, die ſich alle auf ſeine logiſchen Vorarbeiten gründen, die er aber leider oft da anwendet, wo ſie nicht hingehören. — Schloſſer erinnert auch an äuſſere Umſtände, an das Hofleben des Ariſtoteles beym Hermias und Philipp. „In dem Umgang „mit den Groſsen muſs ein Gelehrter und ſonder„lich ein Philoſoph, Alles wiſſen. Ariſtoteles, „der von Natur ſchon geneigt war, Alles wiſſen „zu wollen, muſste alſo auch nun von Amts„wegen ſich das Anſehen geben, als ob er Alles „wiſſe. Was blieb ihm übrig, als die Lücken „auszufüllen, wie er konnte?“ Dieſe Bemerkung ſcheint mir am wenigſten haltbar zu ſeyn.

*) S. *Garve* Verſuche II. S. 367.

des Publicums zuwenden will, dafs er Meynungen, welche Auffehn bey demfelben gemacht haben, wo es möglich ift, berührt, am meiften, wenn er fie zu beftreiten nöthig findet. Der Widerfpruch gegen Irrthümer, welche durch die Autorität grofser Männer Eingang gefunden haben, kann in der That verdienftlich feyn. Und wenn auch nur das Intereffe an den Sachen durch die Anknüpfung derfelben an geläufige oder herrfchend gewordene Ideen vermehrt wird: fo wird doch dadurch der Nutzen des Vortrags zugleich befördert. — Ferner hat jedes Zeitalter feine eigne Aufgaben, die es von feinen Philofophen aufgelöft wiffen will. Das frühefte und unwiffendfte ift, wie fchon oft bemerkt worden ift, grade mit den fubtilften und unnützeften befchäftigt, die fich am wenigften auflöfen laffen: und erft die vergeblichen Verfuche, diefe Fragen zu beantworten, verbunden mit dem wachfenden Reichthum von Erfahrungserkenntnifs führt die Wifsbegierde der Menfchen vom Abftracten zum Concreten, und vom Speculativen zum Gemeinnützigen. Es ift alfo freylich zu keiner Zeit dem Schriftfteller zu verargen, wenn

er

er von den ſtreitigen und allgemein beſtrittenen Puncten, die ſeine Materie berühren, angezogen wird. Indeſs iſt ſichtbar beym Ariſtoteles der Einfluſs dieſer beyden Urſachen zu groſs: und es wäre für das Beſte der Nachwelt und für die Brauchbarkeit ſeiner Schriften zu wünſchen geweſen, ſo wie es jedem wahrhaft denkenden Manne zu wünſchen iſt, daſs er in den Augenblicken der Unterſuchung ſeine Gelehrſamkeit vergeſſen hätte, daſs er ohne Rückſicht auf das, was Andre vor ihm Wahres oder Falſches über die Gegenſtände ſeines Nachdenkens mochten gedacht und geſagt haben, ſich in den Geſichtspunct eines Menſchen geſtellt hätte, der dieſelben zum erſtenmal betrachtet und von denſelben nicht mehr weiſs, als ihn ihr Anblick lehrt, oder als er aus dem Beobachteten ſchlieſsen kann. *)

So iſt es denn häufig der Fall, daſs, wenn er auf dem beſten Wege zu intereſſanten Un-

*) Hierzu kommt noch, daſs er, wo er die Alten anführt und widerlegt, oft zugleich ihre Worte mit critiſirt und widerlegt. S. Platons ἰδεα Metaph. I. 7. VII. 8.

Unterſuchungen iſt, er durch irgend einen ſolchen Stein des Anſtoſſes, durch eine ihm vorkommende zu widerlegende Meynung in einer Nebenſache, oder durch irgend eine mit der Materie verwandte ontologiſche Streitfrage von der Bahn abgebracht wird, weitläuftig erortert, was ſein Vorſatz nicht war, und was der Leſer nicht wiſſen wollte, und ihn unbelehrt läſst, über das, worauf er ſich gewiſs gefaſst macht.

„So wie er, bey dem Eintritt in eine Materie, ſich an gewiſſe Muſter hält, und ſeine erſten Grundbegriffe und Eintheilungen von Beyſpielen abzieht: ſo ſchlieſst er hingegen, bey der wirklichen Abhandlung der Sache, bloſs aus der Natur dieſer Begriffe: zergliedert jeden für ſich, ohne Rückſicht auf die Fälle, wo er angewendet werden ſoll, und auf die Einſchränkung, die er durch die Zuſammenſtimmung mit den übrigen in der Wirklichkeit bekommen muſs; zählt alle Fälle, in welchen die abſtrahirte Eigenſchaft, im Allgemeinen betrachtet, vorkommen kann, alle Verſchiedenheiten, die

bey

bey dem Begriffe möglich ſind, a priori ab; beſtimmt durch Schlüſſe, welcher Fall, welche Art die beſte ſey; und ſuchet dann erſt zu jeder ſolcher Beſtimmungen wieder Beyſpiele. Unter den alten Philoſophen ſcheint er in der That der erſte zu ſeyn, der in der Unterſuchung dieſe Methode gewählt hat, die ſo ſehr mit der Methode unſrer heutigen Philoſophen übereinſtimmt. Einige Fehler derſelben ſind auch bey ihm ſichtbar, die nehmlich, daſs die erſten Begriffe zuweilen zu enge, und einige von den aus Begriffen gefolgerten Regeln zwar wahr, aber unbrauchbar, und nur einer gezwungenen Anwendung auf die wirklichen Gegenſtände fähig ſind.“

Garve in der Recenſion von Leſſings Dramaturgie. Neue Bibl. der ſch. Wiſſ. X B. 2. St. S. 220 f.

Eben ſo häufig finden ſich Beyſpiele, wo Ariſtoteles von ſeiner Theorie nur einen kleinen Theil entwickelt, und doch ſchon Schlüſſe zieht oder Anmerkungen hinzuſetzt, welche nur aus der vollſtändig eingeſehenen

 Theo-

Theorie erklärbar find. Sein Geift läuft oft feiner Rede zuvor, und vergifst darüber, dafs fein Lefer mit der Reihe feiner Ideen noch nicht fo vollftändig bekannt ift, als er felbft.

Ein andermahl macht er es, wie Lambert, und wirft alle mögliche Fragen auf, die unnützen eben fo beftimmt, wie die zur Sache gehörigen: nur mit dem Unterfchiede, dafs er immer nur einige beantwortet, und darunter fehr oft die, an deren Beantwortung dem Lefer ganz und gar nichts gelegen ift.

Das Unangenehmfte für den bedachtfamen und wifsbegierigen Lefer des Ariftoteles ift, dafs der Philofoph fo oft einen äufserft beftimmten, durchaus wahren und zum Grundfatz tauglichen Gedanken fo hinwirft, als wäre er zu nichts zu brauchen; dafs er darauf nicht fortbaut; dafs er fogar an deffen Stelle ganz unerwartete, feichte und unerweifsliche Ideen braucht. Der Lefer hat das un-

unangenehme Gefühl, den Schriftfteller jetzt der Wahrheit ganz nahe und doch bald darauf fie abfichtlich vorbeygehen zu fehn. Am kränkendften ift es, wenn Ariftoteles in folchen Fällen fogar zu den gemeinften und unerträglichften Vorurtheilen, oder zu halb oder gar nicht, höchftens nur in einigen Wörtern, paffenden Dichterftellen feine Zuflucht nimmt, indefs er die allgemein anerkannten Wahrheiten aus der Hand fallen läfst.

Auch mit feinen Schlufsformeln ärgert, möcht' ich fagen, Ariftoteles feine Lefer alle Augenblicke. Kaum hat er oft feinen Satz zu erörtern angfeangen: kaum hat er den Lefer einigermaffen mit feiner Idee bekannt gemacht: fo heifst es: Hieraus ift alfo klar: So viel ift nun alfo bewiefen: Ganz deutlich ift es nun u f. w. — That fich Ariftoteles felbft fo leicht ein Genüge? Wufte er nicht, was zu einer vollftändigen Erörterung gehört? — Einmahl, wie ich fchon oben bemerkte, Ariftoteles übereilt häufig den Lefer, und glaubt diefem fchon deutlich mitgetheilt zu

haben, was er für sich deutlich gefasst hat. Dann, mögen wohl die beständigen Rücksichten auf andere Schriftsteller in den meisten Fällen Ursache seyn, dass Aristoteles sich einbildet, seinen Satz unabhängig erläutert zu haben, wenn er doch eigentlich nur etwas in Beziehung auf diese oder jene Meynung eines Vorgängers angemerkt hat. Eben hieraus erklärt es sich auch, warum diese Recapitulationen nicht selten ganz andre Puncte nennen, als wirklich abgehandelt worden sind: *) ein Umstand, der Veranlassung war, die Werke des Aristoteles für noch

*) Man wird überhaupt finden, dass das Recapituliren den alten Schriftstellern, besonders Geschichtschreibern und Philosophen, sehr eigen ist. Es ist eine Folge und ein Beweis von einer gewissen Einfachheit und Bemühung nach Deutlichkeit. Wie Homer, so schliesst Herodot jede Erzählung mit einer kurzen Recapitulation, u. s. f. Eben diese Wiederholung ist, ganz natürlich, dem Socratischen Dialog eigen: von ihm ist sie Platon hängen geblieben, und von diesem, scheint es, hat sie Aristoteles angenommen. Ueberhaupt hat der ganze Vortrag des Aristoteles etwas Dialogenmässiges. Daher Antworten, wo er sich Fragen gedacht hat;

noch weit verdorbner und lückenhafter zu halten, als ſie wirklich ſind.

Ueberhaupt kann man, wenn man unpartheyiſch ſeyn will, ſeinen Ausdruck philoſophiſcher Ideen nicht anders, als ſehr unvollkommen finden. Und vielleicht iſt es der größte Nutzen, welchen die Leſung dieſer Altväter der Philoſophie gewährt, daſs ſie uns mit Gedanken groſser Geiſter beſchäftigt, deren Be eichnung deutlich genung iſt, um uns durch Spuren ihrer Richtigkeit und Tiefe zu reitzen, aber nicht deutlich genug, um uns ohne eigene Anſtrengung der Denkkraft zu belehren. Die Kenntniſs der Sprache wird daher keinen Leſer allein in den Stand ſetzen, den Ariſtoteles zu verſtehen. *)

 Der

hat; Fragen, wo er ſich Gegner einbildet; Prüfung, wo er doch eigentlich beweiſen zu wollen verſpricht u. ſ. f. Auf dieſen Dialogenmäſſigen Gang hat, ſo viel ich weiſs, noch Niemand geachtet.

*) Und zwar um ſo weniger, da ſelbſt das Grammatiſche und Logikaliſche in Ariſtoteles Schreibart

Der Leser muſs nothwendig die Sachen unmittelbar betrachten, wovon er redet; er muſs bey dieser Betrachtung den Weg einschlagen, welchen ihm die völlig verständlichen Theile der Aristotelischen Ideen anzeigen: die Resultate dieses seines Nachdenkens muſs er dann mit dem vollständigen Ausspruche des Philosophen vergleichen, und dann wird es ihm oft gelingen, einen Zusammenhang unter Sätzen gewahr zu werden, aus denen er vorher keinen vollständigen Sinn herauszubringen wuſste. Wenn man auf diesem Wege nicht zur Wahrheit gelangt, d. h. zu der Ueberzeugung, daſs der alte Philosoph wirk-

art viel Eigenthümliches hat. So haben z. B. die Artikel und Pronomina bey ihm oft eine besondere Kraft; τὸ ἀγαθὸν, ὅπερ und ὅπερ ἐκεῖνο, ᾗ, αὐτὸ, τὶ, τό τι u. s. f. Sehr häufig sind die Trajectionen bey ihm, Amphibolien, der Gebrauch eines Zeitworts in Beziehung auf zweyerley Substantive, und ähnliche Nachlässigkeiten. Der vielfache Sinn mancher Wörter ist ebenfalls eine groſse Schwierigkeit. Z. B. λόγος heiſst bey ihm Vernunft, Rede, Definition, Beweis, *medius terminus*, Disputation, Meditation, auch wie sonst Gedicht, Süjet, Fabel. Dahin gehören die Wörter, Φύσις, Σημεῖον, Στοιχεῖον, Δύναμις und unzählig mehrere.

wirklich ſo gedacht habe: ſo gelangt man wenigſtens zu zwey eignen nützlichen Fertigkeiten: zu der Kenntniſs derjenigen Gegenſtände, zu deren Unterſuchung man geleitet worden iſt, und zu einer gewiſſen Biegſamkeit des Kopfes, ſich leicht in fremde Denkungsarten zu verſetzen, wodurch man in den Stand geſetzt wird, von Allem, was man lieſt und hört, einen beſſern Gebrauch zu machen.

Viele Präciſion in den einzelnen Sätzen, eine ſtrenge und bündige Beweisart in den einzelnen Raiſonnements: wenig Ordnung und ein loſer Zuſammenhang in der Folge mehrerer Gedanken und Beweiſe, die zu einem Hauptgegenſtande gehören Seine Philoſophie beſteht nicht aus einer ununterbrochenen Reihe von Ideen, die ſich aus einander entwickeln, ſondern aus zuſammengehäuften ſcharfſinnigen Einfällen, wenn ich ſo ſagen darf, die der Leſer erſt ſuchen muſs zu verbinden Er liebt die Unterſuchungen über Worte, und gründet oft ſeine Beweiſe auf Redensarten und Sprachformen

ſeiner Sprache, die eben deswegen in einer andern Sprache weder verſtändlich noch überzeugend ſind. Aber doch artet dieſe Wortphiloſophie bey ihm nicht in Wortkrämerey aus, ſondern ſie giebt ihm immer Gelegenheit, wichtige Sachen und oft feine Beobachtungen zu ſagen, die er bey Gelegenheit des Unterſchiedes der Wortbedeutungen gemacht hatte, und ohne Auffuchung dieſes Unterſchiedes vielleicht nie würde gemacht haben. Er wird zuweilen dunkel, weil er Gedanken durch Verbindungspartikeln an einander knüpft, die doch nach ihrem Inhalte ganz von einander abgeſondert ſind, und nur durch ihre Veranlaſſung und ihren Gegenſtand zuſammenhängen. *)

Selten erſchöpft Ariſtoteles ſeine Materie ganz, ob er gleich vortrefliche Sachen über dieſelbe ſagt und ſehr zum Nachdenken auffordert. Er hebt gewöhnlich gleich Anfangs einige ſtreitige Puncte aus derſelben heraus: und in-

*) So die Partikeln δὲ, μὲν, οὖν, ἐπεὶ. Daher die Ausleger des Ariſtoteles alle Augenblicke Lücken vermuthen.

indem er über diese das *für* und *dagegen* umständlich erörtert, läſst er die übrigen Theile seines Gegenstandes, die auſser dem Felde dieses Streites lagen, ganz bey Seite. Eben weil seine Art zu philosophiren mehr im Bestreiten und Widerlegen, als im eigentlichen Untersuchen besteht, läſst sie sich gern auf die subtilsten und abgezogensten Fragen ein, und übergeht die populären weniger bestrittenen, obgleich diese oft zum Zwecke der Untersuchung eben so nothwendig sind.

„Daſs diese Methode, durch lauter einzel-„ne, kurze, von einander getrennte Sätze in „seinen Meditationen fortzuschreiten, auch „groſsen Denkern eigen seyn könne: davon ge-„ben uns die Werke eines der ältesten und be-„rühmtesten unter ihnen, des Aristoteles einen „Beweis. Wer sie aufmerksam liest, und sich „nicht dadurch täuschen läſst, daſs die Heraus-„geber keine Absätze gemacht haben, wo zwi-„schen den Gedanken eine völlige Absonderung „ist, wird finden, daſs seine Untersuchungen „immer nur aus einer Menge kleiner Bruchstük-„ke von Philosophie bestehn; daſs sie entweder „allerley Fragen über den Gegenstand, mit ihren

„ren Antworten, oder Schwierigkeiten in der „gewöhnlichen Theorie über ihn, mit deren „Auflösung, oder endlich die Gründe für und „wider entgegenstehende Meynungen enthalten. „Ein solcher aufmerksamer Leser wird sogar, „wofern er anders mit mir gleich empfindet, „gewahr werden, daſs man den Aristoteles beſs„ser verstehen lernt, wenn man seinen Vor„trag in so viele kleine Abschnitte, als Sätze „von verschiedenem Inhalte darin vorkommen, „zerstückt, als wenn man ihn für ununterbro„chen annimmt, und einen Zusammenhang er„künsteln will, der seiner Methode zu philoso„phiren fremd ist.“ *Garve* Versuche II. S.

BEYTRÄGE

ZUR

GESCHICHTE

DER PHILOSOPHIE.

HERAUSGEGEBEN

VON

GEORG GUSTAV FÜLLEBORN,

PROFESSOR AM ELISABETHANUM IN BRESLAU

ZEHNTES STÜCK.

IENA UND LEIPZIG.

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1799.

Inhalt.

5. Fer-

I n h a l t.

OCEL.

OCELLUS VON LUKANIEN

ÜBER

DEN URSPRUNG DER WELT.

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

BARDILI. *)

Kap. I. §. 1.

Dieſes ſchrieb Ocellus von Lukanien über den Urſprung der Welt. Einiges davon gab ihm

*) Von eben dieſem würdigen Denker iſt die Ueberſetzung und Erläuterung des *Timäus*, im vorigen 9. Stücke der Beyträge. Aus Verſehen war ſein Name dort weggeblieben. Indeſſen zeigten ſchon die Citate den Verfaſſer an.

ihm die Natur ſelbſt durch ſichere Merkmale zu erkennen; das andere ſind Meynungen, zu welchen er durch den Schluſs vom Zuverläſſigen auf das Wahrſcheinliche gelangte.

§. 2.

Mir ſcheint das All der Dinge unzerſtörbar und unerſchaffen. Es war immer, und wird auch immer ſeyn. Denn hienge es (in ſeiner Dauer) von der Zeit ab, ſo wäre es bereits nicht mehr. So aber iſt es unerſchaffen und unzerſtörbar. Wollte auch jemand behaupten, es ſey entſtanden, ſo würde er nichts finden, worein es ſich bey ſeiner Zerſtörung wieder auflöſen könnte; denn das, woraus es entſtanden wäre, würde ſchon früher als alles andere da geweſen ſeyn, und das, worein es ſich auflöſte, würde noch ſpäter als alles andere vorhanden ſeyn. Nun aber müſste ja mit dem All der Dinge nothwendigerweiſe auch alles entſtehen, und mit dem All der Dinge nothwendigerweiſe auch wieder alles vergehen. Demnach iſt ſo etwas unmöglich, und die Welt hat weder Anfang noch Ende, dabey bleibt es.

§. 3.

§. 3.

Alles, was einen Anfang genommen hat und der Zerstörung unterworfen ist, leidet zweierlei Veränderungen. Einmal, indem es vom kleineren zum gröſseren, und vom unvollkommnern zum vollkommnern aufsteigt; den Punct, von dem es hiebey ausgehet, nennt man ſeine *Entſtehung*, den, welchen es erreicht, ſein *Höchſtes*; und dann, indem es vom gröſsern wieder zum kleinern, und vom vollkommnern zum unvollkommneren herabſinkt. Das Ziel dieſer Veränderung heiſst Zerſtörung und Auflöſung.

§. 4.

Iſt nun auch das Ganze, iſt das All der Dinge hervorgebracht und vergänglich, ſo muſs es entſtanden, vom kleinern zum gröſsern, vom unvollkommnern zum vollkommneren aufgeſtiegen ſeyn, und dann wieder in umgekehrter Ordnung herabſteigen. Die Welt, als entſtanden gedacht, hat alſo zugenommen, hat ihre höchſte Stufe erreicht, und wird wieder untergehen und ein Ende nehmen. Denn, was in der Natur einem Wechſel unterworfen iſt, hat ſeine drey Gränzen und

zwey Zwifchenzuftände. Die Gränzen find, Entftehung, höchfte Stufe, Ende. Die Zwifchenzuftände, was von der Entftehung bis zur höchften Stufe, und von diefer bis zum Ende vorgehet.

§. 5.

An dem Ganzen und dem All der Dinge zeigt fich nichts von der Art; denn wir wiffen nicht, dafs es je entftanden wäre, noch auch, dafs es an Vollkommenheit und Gröfse zulegte, oder in einem von beyden abnähme. Vielmehr bleibt es immer, wie es war, fich felbft gleich und ähnlich.

§. 6.

Deutliche Merkmale und Beweife von dem gefagten find die Ordnungen, das Ebenmaas, die Geftalten, Lagen, Abftände, Kräfte, gegenfeitige Gefchwindigkeit und Langfamkeit, die Zahlen und Abwechslungen der Zeit. Alle folche Dinge verändern fich, und nehmen ab nach dem Laufe der entftandenen Natur; denn mit der höchften Stufe derfelben ift wegen ihrer Kraft der Zuftand von Gröfse und Vollkommenheit verknüpft, mit

ihrer

ihrer Zerstörung aber wegen des Mangels an Kräften der Zustand von Verringerung und Unvollkommenheit.

§. 7.

Das Ganze und das All der Dinge nenne ich die gesammte *Welt*. Denn daher erhielt sie den Namen *κοσμος*, weil sie aus allem, was ist, zusammengeordnet ist. Sie ist ein, durch sich selbst begränztes, und vollständiges System aller vorhandenen Wesen. Ausser dem All giebt es nichts mehr. Was ist, das ist in ihm enthalten, ist mit ihm das All, und mit ihm der Besitz von allem, einiges als Bestandtheil, das andere als Erzeugniss.

§. 8.

Hieraus ergiebt sich dann, dass, obschon alles in der Welt zusammenhängt, sie doch selbst mit nichts mehr, ausser sich, zusammenhange; (denn ausser ihr giebt es nichts mehr.) Von einzelnen Dingen bestehet keines für sich, sondern sie erfordern alle noch eine Verbindung mit den Dingen ausser ihnen, die Thiere um des Athemholens, das Auge um des Lichts willen, die andern Sin-

ne, um in ihrer Art gereizt zu werden, die Pflanzen, um zu wachſen; Sonne, Mond, die Planeten und Fixſterne erfordern ein gleiches, nach dem Antheil, welchen auch ſie an der gemeinſchaftlichen Zuſammenordnung der Welt haben. Die Welt ſelbſt aber hängt mit nichts mehr auſser ſich zuſammen.

§. 9.

Die Richtigkeit meiner Behauptung wird auch noch aus folgendem erhellen. Das Feuer z. B. weil es erwärmt, iſt an ſich warm, der Honig, welcher verſüſst, iſt an ſich ſüſs, Beweisgründe, wodurch man einem eine Wahrheit, die er noch nicht einſieht, beizubringen ſucht, müſſen ſchon an und für ſich ſelbſt einleuchtend und faſslich ſeyn. Eben ſo muſs nun auch das, was andern Dingen ihre Vollkommenheit giebt, ſchon durch ſich ſelbſt vollkommen ſeyn, das, was ſie in ihrem Daſeyn erhält, durch ſich ſelbſt erhalten werden und fortdauern, und endlich das, was den Zuſammenhang unter ihnen bewirkt, durch ſich ſelbſt zuſammengeordnet ſeyn. Nun aber enthält die Welt den Grund von dem Daſeyn, der Fortdauer und Vollkommen-

kommenheit der Dinge, daraus folgt alſo, daſs ſie ſchon an und für ſich ſelbſt ewig, in und durch ſich ſelbſt vollkommen und ohne Ende ſeyn müſſe, nebenher aber eben deswegen auch allen andern Dingen Urſache ihrer Fortdauer werde.

§. 10.

Ueberhaupt würde das All der Dinge bey einer angenommenen Zerſtörung entweder in *Etwas* oder in *Nichts* aufgelöſt werden. In *Etwas*, dieſs iſt unmöglich; denn das All wird nicht zerſtört, wenn es in *Etwas* aufgelöſt wird, indem dieſs *Etwas* entweder wieder das All ſelbſt, oder doch ein Theil davon iſt. In *Nichts*, iſt eben ſo unmöglich; denn es iſt ja unmöglich, daſs das, was iſt, aus Dingen, die nicht ſind, als ſeinen Theilen beſtehe, oder (welches eben ſo viel ſagt) daſs es in ein Nichts aufgelöſt werde. Unzerſtörbar iſt folglich das All und ohne Ende.

§. 11.

Sollte aber einer deſſen ungeachtet glauben, es werde zerſtört, ſo muſs er zugeben, daſs die Urſachen der Zerſtörung entweder

 auſser,

aufser, oder in dem All lägen. Jenes fällt hinweg; denn aufser dem All der Dinge giebt es nichts mehr; alles ist in dem All enthalten, und das Ganze und das All ist die Welt. Dieses, dafs es durch innere Kräfte zerstört würde, findet eben so wenig statt; denn dieselbigen müfsten ja gröfser und stärker seyn, als das All, welches doch gar nicht wahrscheinlich ist, indem alle Dinge von ihm regiert, erhalten, zusammengefügt, belebt und beseelt werden. Finden sich aber nun weder aufser, noch in dem All Ursachen seiner Zerstörung, nun so ist die Welt unzerstörbar und ohne Ende; denn sie nannten wir das All.

§. 12.

An der ganzen sichtbaren Natur hingegen bemerkt man allgemein, dafs sie schon bei ihren ersten und vornehmsten Bestandtheilen die Stetigkeit aufhebt, hierin nach einem gewissen Verhältnisse immer mehr nachläfst, zu allem, was sterblich ist, übergeht, und ihre eigentliche Beschaffenheit, (die ihr *als einem Ganzen* zukommt) auf diese Art verliert. Jene ihre ersten Bestandtheile beschreiben

ben zwar bey ihrer Bewegung immer noch einen und eben denselbigen Kreis; allein es ist dabey doch kein stetes und ununterbrochenes Fortrücken, und es gehet auch nicht blofs eine Veränderung des Orts, sondern eine wirkliche Verwandlung mit ihnen vor.

§. 13.

So erzeugt das Feuer, wann es verdichtet wird, die Luft, die Luft das Wasser, und das Wasser die Erde. Von der Erde gehen die Verwandlungen wieder in eben dem Kreislaufe zurück bis zum Feuer, bey welchem sie anfiengen. Eben so entstehen die Früchte und die meisten Pflanzen aus dem Saamen, nachdem sie aber Früchte geworden, und zu ihrer Reife gediehen sind, lösen sie sich wieder in Saamen auf; denn hier kehret die Natur zu eben dem Ziele zurück, von welchem sie ausgieng.

§. 14.

Die Menschen hingegen und die übrigen Thiere gelangen schon auf einem kürzeren Wege zum allgemeinen Ziele der Natur; denn bey ihnen findet keine Rückkehr in ihr

 erstes

erſtes Alter und kein ſolcher Kreislauf von Verwandlungen ſtatt, wie bey Feuer, Luft, Waſſer und Erde; ſondern ſo wie ſie den vierfachen Kreis ihrer vier verſchiedenen Lebensalter einmal zurückgelegt, und dieſe Art von Verwandlungen durchlaufen haben, werden ſie zerſtört, und es hat nun ein Ende mit ihnen. Aus dieſem allem wird es deutlich, daſs zwar das Ganze, welches alle Dinge in ſich ſchlieſst, beſtändig fortdaure und ſich erhalte, einzelne Theile aber und was erſt darin entſtand, aufgelöſt und zerſtört werden.

§. 15.

Da endlich die Figur und Bewegung der Welt, die Zeit und das Weſen der Dinge ſelbſt, weder Anfang noch Ende haben, ſo iſt auch hieraus erklärlich, warum die Welt weder entſtanden noch zerſtörbar ſey. Die Figur der Welt iſt rund, ſich überall gleich und ähnlich, folglich ohne Anfang und Ende. Ihre Bewegung geſchiehet in einem Kreis, iſt alſo ohne Ausgang und Ziel. Die Zeit, in welcher die Bewegung geſchiehet, iſt unendlich, weil das Bewegte weder einen Anfang

ſang genommen hat, noch ein Ende nehmen wird. Das Weſen der Dinge iſt unwandelbar und unveränderlich; denn es nimmt ſeiner Natur nach an Vollkommenheit weder ab noch zu. Aus dieſem allem erhellt unwiderſprechlich, daſs die Welt ſowohl unerſchaffen, als auch unzerſtörbar ſey. Hiemit iſt alſo von dem All der Dinge und dem Ganzen genug geſagt.

Kap. 2.

§. 1.

Einiges in dem All wird erzeugt, anderes bewirkt die Zeugung. Erzeugt wird das, wo ſich die Subſtanzen verwandlen und von einem Zuſtande in den anderen übergehen; bewirkt wird die Zeugung da, wo ſich die Subſtanz gleich bleibt. Wirken und bewegen gehört daher zur Urſache, das aber, was in ſich erzeugen läſst, muſs ſich leidend verhalten und bewegt werden.

§. 2.

Die Abtheilung der Himmelskörper ſelbſt beſtimmt den Theil der Welt, welcher ſich nicht mehr leidend verhält, noch ſich (von

auſsen)

außen) bewegen läßt, und sondert ihn ab; denn die Laufbahn des Mondes ist die Gränzscheidung unsterblicher und entstandener Wesen. Was von dem Weltall über dem Monde und auf demselben ist, das ist göttlicher Natur; unter ihm liegt die Gegend des Kampfes und der Entstehung; denn was sich hier ereignet, ist theils Verwandlung der entstandenen, theils Wiederhervorbringung der schon einmal zerstörten Dinge.

§ 3.

In dem Theile der Welt, worin Entstehung und Erzeugung herrschen, müssen sich folgende drey Stücke finden. Erstlich ein Körper, welcher sich der Berührung unterwirft. Dieser muß aller Eindrücke fähig seyn, und durch die Zeugung in sich bilden lassen, indem er sich zu dem, was aus ihm entstehet, eben so verhält, wie das Wasser zum Geschmack, die Stille zum Schall, die Finsterniß zum Licht, der Stoff zum Kunstwerk. Denn das Wasser ist an sich geschmacklos und noch ohne Eigenschaft, und doch kann es süß oder bitter, scharf oder salzig werden. Die Luft, formlos an sich, drückt Schall, Sprache und Gesang aus. Die Fin-

Finsternifs, an sich ohne Farbe und Gestalt, ist empfänglich für das helle, rothe und weifse. Ein roher Grund dient zu Bildhauerarbeiten und zu Arbeiten in Wachs. Empfänglichkeit für dieses alles liegt in jenen Dingen vor der Zeugung, zur Wirklichkeit gelangt es, wann es erzeugt und hervorgebracht wird. Und diefs ist nun das erste, das bey der Zeugung zum Grunde liegen muss.

§. 4.

Das zweyte sind die entgegengesetzten Kräfte, damit Uebergänge und Verwandlungen zu Stande kommen können, sobald auf den Stoff gewirkt und er modifiziert wird, und damit die Kräfte, als entgegenstehend, nicht zuletzt sich selbst aufreiben, noch von einander aufgerieben werden. Diese Kräfte sind, das Warme und Kalte, das Trockene und Nasse.

§. 5.

Das dritte sind die Substanzen, welchen jene Kräfte angehören, nehmlich Feuer, Wasser, Luft und Erde. Sie sind von den Kräften unterschieden; denn sie zerstören sich unter einander selbst auf dem Platze, wo sie sich befinden; die Kräfte hingegen werden

nie

nie zerſtört, und entſtehen nicht; denn ſie ſind die unkörperlichen Urſachen von jenen.

§. 6.

Unter den vier genannten Kräften ſind das Warme und Kalte als bewirkende Urſachen zu betrachten, das Trockene und Naſſe aber als das, was ſich leidend verhält. Leidender Stoff iſt aller Eindrücke fähig; denn er liegt bey allem gemeinſchaftlich zum Grund. Ein betaſtbarer Körper macht daher auch den Anfang von allem. Dann folgen die entgegengeſetzten Kräfte, nehmlich Wärme, Kälte, Näſſe und Trockenheit, und endlich die Subſtanzen, Feuer, Waſſer, Erde und Luft. Dieſe letztern verwandlen ſich in einander, die entgegengeſetzten Kräfte aber nicht.

§. 7.

Der Unterſchied unter den Körpern iſt gedoppelt. Sie ſind theils Elemente, theils aus dieſen zuſammengeſetzt. Jenen kommen die Eigenſchaften der Wärme und Kälte, der Näſſe und Trockenheit zu, dieſen die der Schwere und Leichtigkeit, der Dichtigkeit und Lockerkeit. Ihrer ſind in allem ſechzehn, warm und kalt, naſs und trocken, ſchwer

ſchwer und leicht, locker und dicht, glatt und rauh, hart und weich, dünn und dick, ſpitzig und ſtumpf. Das Gefühl erkennt und beurtheilet ſie alle, und daher muſs ſich auch ſchon der einfachſte Körper, in welchem alle dieſe verſchiedenen Eigenſchaften der Anlage nach ſchon enthalten ſind, anfühlen laſſen.

§. 8.

Warm, trocken, locker und ſpitzig iſt das Feuer; kalt, naſs, dicht und ſtumpf das Waſſer; weich, glatt, leicht und dünn die Luſt; hart, rauh, ſchwer und dick die Erde.

§. 9.

Unter dieſen vier Stücken ſind Feuer und Erde die äuſserſten Gränzen der ſchon angeführten entgegengeſetzten Eigenſchaften. Das Feuer iſt der höchſte Grad der Wärme, und das Eis der höchſte Grad der Kälte. Beſtehet nun das Eis in einer Verdickung des naſſen und kalten, ſo iſt das Feuer eine Entzündung des trockenen und warmen. Daher auch aus dem Eis und Feuer nichts neues mehr hervorgehet, (weil ſie ſchon die äuſserſten Gränzen der angeführten Eigenſchaften ſind.)

§. 10.

§. 10.

Feuer und Erde ſind alſo die äuſserſten Gränzen, Waſſer und Luft aber ſtehen in der Mitte, indem dieſe beyde von vermiſchter Natur ſind. Denn ſo wie es unmöglich nur ein Aeuſserſtes geben kann, weil ihm immer noch ein anderes entgegengeſetzt ſeyn muſs, ſo können auch nicht zwo äuſserſte Gränzen allein vorhanden ſeyn, ſondern es müſſen ſich noch Mittelzuſtände zwiſchen ihnen befinden, die dem äuſserſten wieder entgegenſtehn.

§. 11

Das Feuer iſt warm und trocken, die Luft warm und naſs, das Waſſer naſs und kalt, die Erde kalt und trocken. Die Luft und das Feuer haben die Wärme mit einander gemein, das Waſſer und die Erde die Kälte, die Erde und das Feuer die Trockenheit, das Waſſer und die Luft die Näſſe. Weſentlich hingegen iſt dem Feuer die Wärme, der Erde die Trockenheit, der Luft die Näſſe, dem Waſſer die Kälte. Das gemeinſchaftliche nun bleibt dieſen Subſtanzen, ihr eigenthümliches aber verlieret ſich, wann eine entgegengeſetzte Kraft die andere überwäl-

wältiget. So kann z. B. durch die Feuchtigkeit der Luft das trockene in dem Feuer, durch die Kähe des Waſſers das warme in der Luft, durch die Trockenheit der Erde das naſſe in dem Waſſer überwältiget werden, und eben ſo kann auch umgekehrt durch die Näſſe des Waſſers das trockene in der Erde, durch die Wärme der Luft das kalte in dem Waſſer, durch die Trockenheit des Feuers das naſſe in der Luft verdrängt werden. So nun, wie dieſes geſchiehet, gehen die wechſelsweiſen Verwandlungen vor ſich.

§. 12.

Der Körper aber, der bey dieſen Verwandlungen zum Grund liegt und an welchem ſie vorgehen, muſs aller Eindrücke fähig ſeyn und vor das erſte ſich berühren laſſen.

§. 13.

Die Verwandlungen der Erde in Feuer, oder des Feuers in Luft, der Luft in Waſſer, des Waſſers in Erde ereignen ſich alsdann, wenn ſeine entgegengeſetzte Kraft bey einem jeden ausgetilgt wird, und ſich hingegen das gleichartige und verwandte wechſelsweiſe an-

nimmt. Die Erzeugung einer anderen Subſtanz geſchiehet alſo, ſo bald von den entgegengeſetzten Kräften *eine* ausgetilgt wird. Das Feuer z. B. iſt warm und trocken, die Luſt warm und naſs, und alſo iſt die Wärme beyden gemein, die Trockenheit aber dem Feuer eigen und der Luſt die Näſſe. Wenn nun durch die Näſſe der Luſt die Trockenheit des Feuers zerſtört wird, ſo gehet das Feuer in Luſt über.

§. 14.

Eben dieſelbe Bewandniſs hat es mit dem Waſſer und der Luſt. Das Waſſer iſt naſs und kalt, und die Luſt naſs und warm, beyde beſitzen demnach die Näſſe gemeinſchaſtlich, die Kälte aber iſt dem Waſſer eigen, und die Wärme der Luſt. Wenn nun durch die Kälte des Waſſers die Wärme der Luſt aufgehoben wird, ſo gehet die Luſt in Waſſer über.

§. 15.

So iſt die Erde kalt und trocken, und das Waſſer kalt und naſs; beyde beſitzen alſo die Kälte gemeinſchaſtlich. Die Trockenheit aber iſt der Erde eigen, und die Näſſe dem Waſſer. Wenn nun durch die

Tro-

Trockenheit der Erde die Näſſe des Waſſers überwältiget wird, ſo gehet das Waſſer in Erde über.

§. 16.

Von der Erde an läuſt es in umgekehrter Ordnung wieder zurück, (die Erde wird in Waſſer, das Waſſer in Luſt, die Luſt in Feuer verwandelt.) Eine gänzliche Verſetzung aber gehet vor, wenn eine Subſtanz die andere völlig überwältiget, und *zwey* Kräfte durch *zwey* entgegengeſetzte vertilgt werden, im Fall die Subſtanzen gar nichts gemeinſchaftliches haben. Das Feuer z. B. iſt warm und trocken, das Waſſer aber kalt und naſs. Wenn nun durch die Näſſe des Waſſers die Trockenheit des Feuers, und durch die Kälte des Waſſers die Wärme des Feuers überwältiget wird, ſo gehet das Feuer in Waſſer über.

§. 17.

Eben ſo iſt es mit Erde und Luſt beſchaffen. Die Erde iſt kalt und trocken, die Luſt aber warm und naſs. Wenn nun die Kälte der Erde über die Wärme der Luſt, und die Trockenheit der Erde über die Näſſe

der Luft die Oberhand gewinnt, ſo gehet die Luft in Erde über.

§. 18.

Wird aber die Näſſe der Luft und die Wärme des Feuers zernichtet, ſo muſs aus beyden bloſs wieder Feuer entſtehen; denn von der Luft bleibt die Wärme und von dem Feuer die Trockenheit, alſo von beyden gerade dasjenige übrig, was zum Weſen des Feuers gehöret.

§. 19.

Deſsgleichen, wenn die Kälte der Erde und die Näſſe des Waſſers aufgehoben werden, ſo bringen beyde wieder nichts anderes als Erde hervor; denn die Erde läſst alsdann ihre Trockenheit und das Waſſer ſeine Kälte zurück; Trockenheit und Kälte aber ſind ja die weſentlichen Kräfte der Erde.

§. 20.

Sollte aber z. B. bey Luft und Feuer die Wärme gemeinſchaftlich aufgehoben werden: ſo würde gar nichts herauskommen, weil in dieſem Fall von beyden bloſs das entgegengeſetzte, von der Luft nähmlich die Näſſe, von dem Feuer die Trockenheit, übrig blie-

be.

be. Nafs aber und trocken ftehet einander entgegen.

§. 21.

Auch wird aus Erde und Waffer, wenn beyde ihre Kälte verlieren, nichts anderes entftehen. Denn es ift hier wieder, wie in dem eben angeführten Falle; bey der Erde bleibt die Trockenheit und bey dem Waffer die Näffe, alfo bey beyden das entgegengefetzte (welches nicht mit einander beftehen kann.) Hiemit ift nun über die Elementarkörper und ihre Entftehungsart mit wenigem genug gefagt.

§. 22.

Da aber die Welt unzerftörbar ift und unerfchaffen, da fie weder einen Anfang gehabt hat, noch je ein Ende nehmen wird: fo mufs auch das, was in einem andern die Zeugung bewirkt, fchon zu gleicher Zeit mit dem vorhanden gewefen feyn, was in fich erzeugen läfst (kann keines von beyden erft entftanden feyn.) Zu demjenigen, was zeugt und hervorbringt, gehört alles, was über dem Monde ift. Die Sonne z. B., weil fie einen verfchiedenen Abftand von der Erde hat, bringt durch ihre verfchiedene Erdnähen und

Erdfernen die beständige Abwechslung von Kälte und Wärme in der Luft hervor, und hieraus ergeben sich dann die mannichfaltigen Verwandlungen der Erde selbst, und alles dessen, was sich auf derselben befindet.

§. 22.

Die schiefe Lage des Thierkreises giebt ferner dem Laufe der Sonne eine so bequeme Richtung, daſs auch dadurch die Zeugung auf der Erde befördert wird. Ueberhaupt aber dienet hierzu die ganze Einrichtung des Weltalls, vermöge welcher ein Theil selbstthätig ist, der andere leidend. Jener, der auſser sich wirket, ist über dem Monde, dieser, der in sich erzeugen läſst, unter demselbigen. Beyde, der eine göttlicher Natur, indem er sich immer bewegt, der andere erzeugter Natur, indem er sich immer verändert, machen zusammen die Welt..

Kap. III.

§. 1.

Der erste Ursprung des Menschen sowohl als der übrigen Thiere und der Pflanzen ist nicht in der Erde zu suchen. Denn da die Welt

Welt ſchon von Ewigkeit her dieſe beſtimmte Einrichtung hatte: ſo muſs auch das, was ſie enthält, von jeher mit ihr zugleich vorhanden geweſen ſeyn. So wie alſo die Welt immer da war, ſo waren es auch ihre Theile. Unter ihren Theilen verſtehe ich nehmlich Himmel, Erde und den zwiſchen dieſen befindlichen Raum, welcher der Luſtkreis genannt wird. Ohne dieſe konnte die Welt nie da ſeyn, ſondern ſo lange ſie da war, war ſie es mit dieſen zugleich, und beſtand aus ihnen, als ihren Theilen.

§. 2.

Iſt aber nun erwieſen, daſs die Theile der Welt von Ewigkeit her vorhanden geweſen ſind: ſo muſs es auch jederzeit ſchon ſolche Weſen gegeben haben, als man in dieſen Theilen antrift. Es müſſen alſo mit dem Himmel Sonne und Mond, mit der Erde Thiere, Pflanzen, Gold und Silber, mit dem Luſtkreiſe die Winde und Abwechslungen der Wärme und Kälte ſchon dageweſen ſeyn, denn mit dieſem, mit dem nähmlich, was er in ſich begreiſt, iſt der Himmel erſt das, was er iſt, mit dieſem, mit dem nähmlich, was ſie hervorbringt und ernährt,

ist die Erde erst Erde, und der Luftkreis erst Luftkreis in Verbindung mit dem, was in ihm entstehet und sich ereignet.

§. 3.

Da sich nun in jeder Abtheilung der Welt eine Gattung von Wesen befindet, welche vorzüglicher ist als die übrigen, in dem Himmel nähmlich die Götter, die Menschen auf der Erde und die Dämonen in dem Luftkreise, so muss auch das menschliche Geschlecht von Ewigkeit her da gewesen seyn, so bald es damit seine Richtigkeit hat, dass nicht nur die Bestandtheile der Welt selbst, sondern auch, was sie enthalten, beständig zugleich mit ihr vorhanden war.

§. 4.

Es gehen zwar Verwüstungen und mancherley gewaltsame Veränderungen auf einzelnen Theilen der Erde vor, indem sich bald das Meer in ein anderes Bett ergiesst, bald die Erde selbst sich eröfnet, und durch Winde oder Wasser, die sie unvermerkt untergraben, von einander gerissen wird. Aber eine völlige Zerstörung des Erdballs und seiner ganzen Einrichtung hat sich noch nie ereignet, und wird sich auch nie ereignen.

§. 5.

§. 5.

Daher die, welche die Geſchichte Griechenlands mit dem Inachus von Argos anfangen, ſich nicht vorſtellen müſſen, dieſs ſey ſein allererſter Anfang geweſen; ſondern es erhielt damals bloſs eine neue Geſtalt. Denn ſchon oft war Griechenland wild und unangebaut, und wird es noch oft werden, wovon der Grund nicht bloſs in der Veränderlichkeit der menſchlichen Verfaſſung, ſondern auch in der Natur ſelbſt liegt, die zwar im Ganzen nie weder gewinnt noch verliert, aber ſich doch immer verjüngt, und in dieſem Betracht für uns einen Anfang nimmt. Von dem All der Dinge und dem Ganzen, von der Entſtehung und Zerſtörung darin, wie ſie iſt und ewig ſeyn wird, ſo lange ein Theil der Natur ſich immer bewegt, und der andere immer leidet, der eine immer herrſcht und der andere beherrſcht wird, iſt nun hiemit genug geſagt.

Kap. IV.

§. 1.

Was noch beſonders die Fortpflanzung bey den Menſchen betrift, wie nähmlich und

mit welchen Perfonen fie gefchehen foll, fo glaube ich, wird es wohl gethan feyn, wenn man auch hierin das Schickliche beobachtet, und fich von den Gefetzen der Mäfsigung und Tugend leiten läffet. Das erfte, was man dabey in Betracht zu ziehen hat, ift diefes, dafs man fich nicht um der Wolluft willen begatte, fondern um Kinder zu erzeugen.

§. 2.

Offenbar find die Kräfte, Werkzeuge und Triebe, die Gott den Menfchen zur Fortpflanzung gegeben hat, ihnen nicht um der Wolluft willen gegeben worden, fondern um zur beftändigen Fortdauer ihres Gefchlechts zu dienen. Denn da es unmöglich war, dafs einem, feiner Natur nach, fterblichen Wefen das Leben eines Gottes mitgetheilt würde, indem bey unferem Gefchlechte die Unfterblichkeit aufhörte: fo hat Gott nun auf der anderen Seite wieder geholfen, und für eine ftete und ununterbrochene Zeugung geforgt. Das erfte alfo, worauf man zu fehen hat, ift das, dafs man fich nicht um des finnlichen Vergnügens willen begatte.

§. 3.

§. 3.

Das zweyte, worauf der Menfch Rückficht nehmen mufs, ift fein Verhältnifs zum Ganzen, dafs er nähmlich als Theil einer Familie, eines Staats, vorzüglich aber der Welt verbunden fey, jeden Abgang, den diefe leiden, wieder zu erfetzen, wenn er den Pflichten, die ihm feine Familie, der Staat, ja die Gottheit felbft auferlegt, nicht ungetreu werden will.

§. 4.

Diejenigen, welche bey der ehelichen Liebe die Fortpflanzung gar nicht zur Abficht haben, verletzen die ehrwürdigften Gefetze der Gefellfchaft; denn wenn fie auch bey der fchändlichften Unzucht dennoch Kinder zur Welt bringen, fo werden höchft elende und unglückliche, von Göttern, Dämonen und Menfchen, von ihren Familien und dem Staate felbft verworfene Gefchöpfe herauskommen. Wer diefes vorher bedenkt, der follte fich doch feinen Trieben nicht wie das unvernünftige Vieh überlaffen, fondern blofs das nothwendige für geziemend erachten; denn das halten tugendhafte Menfchen für nothwendig und anftändig, dafs man nicht blofs

die

die Familien vermehre und einen gröſseren Theil der Erde fülle, ſondern ſie hauptſächlich auch mit *guten* Einwohnern bevölkere, da ja der Menſch das zahmſte und beſte unter allen Thieren iſt.

§. 5.

Beobachtet man dieſes, ſo werden ganze Staaten nach weiſen Geſetzen regiert, einzelne Haushaltungen ordentlich geführt werden, und man wird die Götter zu Freunden haben. Es iſt auch am Tage, daſs ſich fremde Völker ſowohl als die Griechen durch Verwaltung ihres Staats und öffentliche Anſtalten allemal alsdann am meiſten auszeichnen, wann ſie darauf bedacht ſind, nicht nur viele, ſondern auch gute Bürger zu ziehen.

§. 6.

Manche verfehlen es darin, daſs ſie, ohne Rückſicht auf ihr eigenes Wohl und das allgemeine Beſte, bey ihrer Verheyrathung bloſs auf Reichthum oder Familie ſehen. Anſtatt alſo eine junge und ſchöne Perſon zu wählen, wählen ſie eine veraltete, anſtatt ſich mit einer ſolchen zu verbinden, deren Geſinnungen und übrige Umſtände mit den ihri-

ihrigen übereinſtimmten, heyrathen ſie eine vornehme oder reiche. Allein dadurch bereiten ſie ſich auch, ſtatt des guten Einverſtändniſſes, Mißhelligkeit, ſtatt der Einigkeit Zwietracht, weil ſie ſich um die Oberherrſchaft zanken werden. Denn eine Frau, welche Geld, Familie und Freunde hat, ſucht wider das Geſetz der Natur über ihren Mann zu herrſchen, und der Mann, welcher ſich billig dagegen ſetzt, indem er die erſte und nicht die zweyte Stelle im Hauſe behaupten will, iſt nicht vermögend, zur Herrſchaft zu gelangen.

§. 7.

Bey ſolchen Umſtänden müſſen nicht nur die Familien, ſondern ganze Staaten unglücklich werden; denn die Familien ſind Theile der Staaten, und aus den Theilen beſtehet das Ganze. Wie es nun mit den Theilen beſchaffen iſt, ſo iſt es auch mit dem Ganzen, das aus ihnen beſtehet.

§. 8.

Die erſten Beſtandtheile tragen immer ſehr viel zur Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des ganzen Werks bey, in der Baukunſt z. B. die Legung des Grunds, bey dem

Schiff-

Schiffbau die Einrichtung des Kiels, in der Tonkunſt und bey dem Geſange das Steigen und Fallen der Stimme. Einen gleich ſtarken Einfluſs hat nun auch die Einrichtung und Ordnung einzelner Haushaltungen auf die gute oder ſchlechte Verfaſſung eines ganzen Staats.

§. 9.

Das Geſchäft der Fortpflanzung betreffend, ſo muſs man noch folgendes bemerken. Vorzüglich ſollte man dabey alles ungleiche und unreife vermeiden, da ja auch die Thiere in dieſem Falle nichts Vollkommenes zur Welt bringen. Denn es gehört ein gewiſſes Alter zur Zeugung, und der Saame ſowohl als die Frucht muſs aus einem ſchon erſtarkten und zu ſeiner Reife gediehenen Körper kommen.

§. 10.

Knaben und Mädchen müſſen daher nicht nur unter körperlichen Uebungen und einer, ihnen gemäſsen, Zucht aufwachſen, ſondern auch gleich an eine ſolche Koſt gewöhnt werden, die ſich für ein arbeitſames, mäſsiges und ſtrenges Leben ſchickt.

§. 11.

§. 11.

Vieles in dem menſchlichen Leben iſt von der Art, daſs man es lieber nicht ſo zeitig kennen lernen ſollte. Der Jüngling muſs daher über den Genuſs der Liebe ſo belehret weroen, daſs er ſo etwas vor dem zwanzigſten Jahre nicht einmal ſuche, und kommt er einſt darzu, ſich zu mäſsigen wiſſe. Es wird geſchehen, wenn er es für ſchön und ehrenvoll hält, durch Enthaltſamkeit ſeinen Wohlſtand zu befördern.

§. 12.

In den Griechiſchen Städten muſs man auch *darüber* halten, daſs man weder mit ſeiner Mutter, noch Tochter, noch Schweſter, noch in Tempeln oder auf öffentlichen Plätzen der Liebe pflegen dürſe. Denn es iſt gut und nützlich, dieſem Geſchäfte ſo viele Hinderniſſe in den Weg zu legen als man kann.

§. 13

So ſorgfältig man aber bey der Fortpflanzung allem dem, was wider die Natur iſt, und überhaupt jeder ſchändlichen Ausſchweifung zu begegnen hat, ſo gern muſs man Verbindungen geſtatten, die der Natur

gemäſs

gemäfs find, und aus welchen bey Tugend und Mäfsigung gute und rechtmäfsige Kinder erzeugt werden. Eltern müffen auch fchon voraus auf die werdenden Menfchen Bedacht nehmen, und daher, wann fie nun Kinder zeugen wollen, eine regelmäfsige und gefunde Lebensart befolgen, fich mit unzeitigen Speifsen nicht überfüllen, vor der Trunkenheit hüten, und durch keine andern Unordnungen den Zuftand ihres Körpers verfchlimmern. Vorzüglich aber wird eine ruhige Faffung des Gemüths erfordert, weil durch unordentliche, widerftreitende und wilde Leidenfchaften der Saame verderbt wird.

§. 14.

Man kann demnach nicht Fleifs und Sorgfalt genug darauf verwenden, recht gutgeartete Kinder zu bekommen, und ihnen eine gute Erziehung zu geben. Denn es ift doch unbillig, dafs Liebhaber von Pferden, Vögeln oder Hunden allen möglichen Bedacht nehmen auf ihre Zucht, wie nähmlich, und von welchen Paaren, wann und unter welchen Umftänden man Junge ziehen müffe, um es nicht dem Zufall zu überlaffen, was herauskomme, und dafs hingegen die Menfchen,

unbe-

unbekümmert um ihr eigenes Geſchlecht, auf gut Glück Kinder zeugen, und ſie dann in Koſt und Erziehung vernachläſsigen. Saumſeligkeit in dieſem Stück iſt ſchuld an allem Verderben der Menſchheit, und macht, daſs ſie zuletzt ausartet und zum Stande der Thiere herunterſinkt.

Ende des Ocellus von Lukanien über den Urſprung der Welt.

OCELLUS VON LUKANIEN

ÜBER

DIE GESETZE

EIN FRAGMENT AUS DEM STOBÄUS

(ECL. PHYS. LIBR. I. CAP. 16.)

Die Körper erhält das Leben; ſein Grund iſt die Seele. Die Welt erhält die Harmonie; ihr Grund iſt Gott. Familien und Staaten erhält die Eintracht; ihr Grund iſt das Geſetz. Was iſt aber der Grund und die Urſache, daſs die Welt in ihrer Uebereinſtimmung ſich immer ſo gleich bleibt, ohne je in Unordnung zu gerathen: Staaten hingegen und Familien nur von ſo kurzer

Dauer

Dauer ſind? — Weil der Stoff, aus welchem ſie beſtehen, hervorgebracht, und ſeiner Natur nach vergänglich iſt, ſo tragen ſie den Grund ihrer Zerſtörung ſchon in ſich; denn ſie ſind zuſammengeſetzt aus dem Veränderlichen und Allzeitleidenden: ja der Untergang ſolcher erzeugten Dinge iſt ſo gar Erhaltung des erzeugenden Stoffes. Das Allzeitbewegte hingegen regiert: das Allzeitleidende wird regiert; jenes iſt der Kraft nach früher, dieſes ſpäter: jenes iſt göttlich, mit Vernunft und Denkkraft begabt; dieſes erzeugt, unvernünftig und veränderlich.

Anmerkungen.

Kap. I.

§. 1.

Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, über den *Urſprung* der Welt.

Φύσις, *Urſprung*. Die Gründe, warum ich ſo überſetzte, ſind folgende.

a) In dem Briefe des Archytas beym Laerz (Lib. VIII. p. 618. Ed. Caſaub.) wird dem Ocellus eine Schrift περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως beygelegt, alſo φύσις für *Urſprung* genommen. Dies ſtimmt

b) Mit dem Inhalte des Buchs,

c) Mit der Stelle Kap. II. §. 3.

d) Mit einer andern merkwürdigen Stelle in dem Ocelliſchen Fragmente περὶ νόμυ (beym Stob. Ecl. Phyſ. p. 32.) wo αἰτία und φύσις mit einander verbunden werden, (Siehe die Abhandlung über die Aechtheit des O. in meinen Epochen der vorzüglichſten philoſophiſchen Begriffe I. Th. S. 128.)

e) Mit der Etymologiſchen Bedeutung des Worts φύσις von φύω (naſcor) überein.

Ariſto-

Ariſtoteles gedenkt auch einer φύσις in eben dem Sinne, wenn er Metaph. Lib. V. Cap. IV. ſagt: φύσις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ τῶν φυομένων γένεσις

Δόξα, λόγος, νόησις, Timäus drückt eben das (Cap. I. §. 6.) durch δοξα, λογισμός, ἐπιςάμα aus. Hier, wie nachher beym Plato, iſt νόησις der Akt des νοῦς, und νοῦς das, was die Alten ſich unter reinem Verſtande dachten, oder eine Fähigkeit, die den ſinnlichen Gegenſtänden korreſpondirenden unſinnlichen Urbilder derſelben rein und getrennt von allem körperlichen anzuſchauen. Dieſe hohe, aber leider chimäriſche Abſtraktion ſelbſt, vermöge der man ſich z. B. beym Feuer, Waſſer, beym Menſchen, bey allem in der Natur ein gewiſſes unkörperliches Urbild dachte, hieſs νόησις. Denkt man ſich unter νόησις *überall* bloſs das, was wir Abſtraktion nennen, ſo kommt man in den Griechiſchen Philoſophen nicht fort. ἐπιςήμη iſt die zuverläſsige Erkenntniſs, die man durch die νόησις erlangt, ſie iſt unwandelbar und keinem Zweifel unterworfen, weil ihr nichts ſinnliches mehr anhängt. Beym Ocellus ſteht, wie aus der Parallelſtelle des Timäus erhellt, das

antecedens pro consequ. νόησις für ἐπιστήμη. Δόξα, welche Plato wieder in δόξαν ἀληθῆ und ψευδῆ eintheilt, *) ist Muthmaſsung. Λόγος beym Ocellus, was λογισμὸς beym Timäus: *Schluſs.* Wir würden das, was Ocellus hier im 1. §. ſagt, ungefähr ſo ausgedrückt haben:

„Dieſe Betrachtungen über den Urſprung des Weltalls, welche Ocellus von Lukanien ſchrieb, beruhen theils auf wirklichen Erfahrungen, theils ſind es Hypotheſen, bey welchen ſich der Verf. (wie die Abhandlung ſelbſt zeigt) hauptſächlich Analogiſcher Schlüſſe bediente."

Durch Analogiſche Schlüſſe geht man von dem zuverläſsigen zu dem über, was bloſs wahrſcheinlich iſt. Was von einer Unterart durch die Erfahrung ausgemacht iſt, legt man nun auch der anderen ohne Erfahrung, bloſs aus dem Grunde der Aehnlichkeit bey, wenn man analogiſch ſchlieſst.

§. 2.

Ἐι γὰρ ἔγχρονον, οὐκ ἂν ἔτι ἦν: denn hienge es in ſeiner Dauer von der Zeit ab, es wäre bereits nicht mehr, es würde mit der Zeit ſchon

*) Siehe Platons Timäus, S. 348 f.

ſchon vergangen ſeyn. Ocell ſtellt ſich die Zeit, wie in der Folge erhellen wird, als eine wirkliche, von den Dingen abgeſonderte, Subſtanz vor, in welcher dieſe enthalten ſeyen, und ſchlieſst, ſo wie das Continens die Zeit vergeht, müſste auch das Contentum die Welt ſelbſt vergehen, wenn die Welt im ganzen, das *ὅλον καὶ τὸ πᾶν*, verganglich wäre, wie die Zeit.

Ἐξ οὗ γὰρ γέγονεν, ἐκεῖνο πρῶτον τοῦ παντὸς ἐςι — — *ἀδύνατον*, denn das, woraus es entſtanden wäre, würde ſchon früher als alles andere da geweſen ſeyn, — — — unmöglich. *Tiedemann* in ſeinen Erſten Philoſophen Griechenlands (Seite 463) ſagt von dieſer Stelle. „Dies Räſonnement iſt etwas verwirrt und dunkel geführt, ein Beweis, daſs man damals die abſtrakten Ideen noch nicht mit hinlänglicher Deutlichkeit und Präciſion zu behandeln wuſste." Ich muſs geſtehen, daſs ich wirklich nach allen bisherigen Ueberſetzungen entweder gar keinen oder nur einen ſehr gezwungenen Sinn darin fand. So wie ich überſetze, ſcheint mir nun die ganze Schluſsfolge verſtändlich zu ſeyn, und ich gieng deſswegen nicht von dem Text ab.

Die Undeutlichkeit beruhte hauptſächlich darauf, daſs man πρῶτον und ἔσχατον adjective verſtand, da ſie hier, wie ſonſt öfters, für die Präpoſitionen πρὸ und μετὰ ante und poſt ſtehen. So ſagten z. B. die Griechen πληγὴ πρῶτον ἀστραπῆς, ein Schlag vor dem Blitze, und 1 Cor. XV, 8 kommt ἔσχατον πάντων in eben der Bedeutung vor, wie hier ἔσχατον τοῦ παντὸς; dort heiſst es, ἔσχατον πάντων ὤφθη κἀμοὶ, *nach allen anderen erſchien er auch mir.* Batteux bemerkte zwar dieſes, verfehlte es aber darin, daſs er das folgende τό γε δὲ πᾶν γινόμενον von dem vorhergehenden trennt, wodurch wieder alles unverſtändlich wird.

§. 8.

Κατὰ τὸ μέρος μὲν — auch bey dieſer Stelle haben ſich die Ausleger nicht zu helfen gewuſst. Man ſehe nur die Ueberſetzung des *d' Argens* (Seite 17. ſeiner Ausgabe) Allein ſo bald für den (.) nach φύεσθαι ein (,) geſetzt, und δεῖται τῆς συναρμογῆς auch noch auf den folgenden Perioden, der ſonſt gar kein Verbum hat, bezogen wird, ſo kommt der natürliche, in der Ueberſetzung angegebene Sinn heraus. Denn es iſt alsdann, als ob in dem Text ſtünde: ἥλιος δὲ καὶ σελήνη καὶ οἱ πλα-

πλάνητες καὶ οἱ ἀπλανεῖς δέονται τῆς συναρμογῆς und zwar κατὰ τὸ μέρος τῆς κοινῆς διακοσμήσεως αὐτοῦ ſc. κόσμȣ, nach dem Antheil, welchen auch ſie an der gemeinſchaftlichen Zuſammenordnung der Welt haben. Eben ſo, wie hier κατὰ μέρος, kommt beym Ariſtoteles πρὸς μέρος vor, pro rata parte.

§. 10.

Batteux lieſt nach einer Handſchrift der Pariſer Bibliothek ἀπολέσθαι ἐκ τῶν ὄντων für: ἀποτελέσθαι ἐκ τῶν μὴ ὄντων. Allein jene Leſeart iſt gegen das ganze Syſtem des Ocell, der unter der Welt *alles* begreift, *was iſt*, und alſo von ihrem Untergange unmöglich ſagen konnte, τὸ πᾶν ἀπολέσθαι ἐκ τῶν ὄντων, das Ganze, *das All* der Dinge verliere ſich aus der Reihe vorhandener Weſen. Denn was ſollten dieſe ὄντα ſeyn, aus deren Reihe ſich *das All der Dinge* verlöre? Zudem iſt leicht zu zeigen, woher dieſe Leſeart kam. Die Stelle iſt ſchwer zu verſtehen, man glaubte keinen Sinn darin zu finden, und änderte alſo den Text, aber, wie aus der Ueberſetzung erhellen wird, ohne Noth.

§ 12.

Ἀπομαραινομένη τὸ συνεχὲς für: κατὰ τὸ συνεχὲς, ſie welkt *in Anſehung* der Stätigkeit.

Προσάγουσα *übergeht.* Προσάγειν wird häufig neutraliter gebraucht, z. B. beym Plutarch τοῖς τεσσαράκοντα ἔτεσι προσῆγε, er war nahe bey vierzig.

Anſtatt der Worte, τὰ μὲν γὰρ πρῶτα κινούμενα κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως κυκλον ἀμείβει. διεξοδον οὐκ ἐφεξῦς καὶ συνεχῶς οὐ μὲν τὴν κατὰ τόπον, ἀλλὰ τὴν κατὰ μεταβολὴν, heiſst es bey Batteux nach einer Handſchrift der Pariſ. Biblioth. τὰ μὲν γὰρ πρῶτα κινούμενα κατὰ τὰ ἀυτὰ ὡσαύτως κύκλον ἀμείβοντα, διέξοδον οὐκ ἐπιδεχόμενα τῆς οὐσίας. τὰ δὲ δέυτερα, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀὴρ ὅρον ἀμείβυσιν ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς, οὐ μὴν τὸν κατὰ τόπον ἀλλὰ τὸν κατὰ μεταβολήν. Daſs dies wieder eine vermeintliche Ausbeſſerung und Ergänzung des Textes von einer ſpätern Hand ſey, darf wohl nicht erſt erwieſen werden. Unter den πρώτοις und τιμιωτάτοις würde Ocell nach dieſer Leſeart die Geſtirne verſtanden haben. Allein wie könnte er von dieſen ſagen: ἡ φύσις τὸ συνεχὲς ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων ἀφαιρεῖ, da er ſie ja im II. Kap. zur unveränder-

änderlichen Natur rechnet? Ich verſtehe unter den *πρώτοις* die *Elemente*, laſſe die Worte wie ſie ſind, und verändere bloſs die Unterſcheidungszeichen folgendermaſsen: *τὰ μὲν γὰρ πρῶτα, κινούμενα κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσάυτως, κύκλον ἀμείβει, διέξοδον* ſc. *οὖσαν οὐκ ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς, οὐ μὲν τὴν κατὰ τόπον, ἀλλὰ τὴν κατὰ μεταβολὴν*, i. e. *τὰ μὲν πρῶτα, ἃ κινεῖται κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσάυτως, κύκλον ἀμείβει, ὅς κύκλος ἐστὶ διέξοδος οὐκ ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς διατετελεμένη, καὶ διέξοδος οὐ κατὰ τόπον ἀλλὰ κατὰ μεταβολήν*, die Elemente beſchreiben zwar bey ihrer Bewegung noch immer einen und ebendenſelbigen Kreis; allein es iſt dabey doch kein ſtetes und ununterbrochenes Fortrücken mehr, wie beym unveränderlichen Theile der Welt über dem Monde, (das Feuer geht zwar in Luft, die Luft in Waſſer, das Waſſer in Erde über, die Elemente ſind alſo in einem gewiſſen Kreislaufe, aber dieſer Kreislauf wird nicht ſo ununterbrochen und gleichmäſsig fortgeſetzt, wie die Umdrehung der Geſtirne, das Feuer kann lange Feuer, die Luft kann lange Luft bleiben u. ſ. w., bis der Wechſel wieder an ſie kommt) und es gehet auch nicht bloſs eine Veränderung des Orts, ſondern

dern eine wirkliche Verwandlung mit den Elementen vor. Den κύκλον der Elemente will Oc. definiren, und definirt ihn durch einen διέξοδον οὐκ ἐφεξῆς, durch eine Veränderung von besonderer Art, die nicht durch ein stetes Fortrücken geschehe. Nach seiner konzisen Sprache aber sagt er nicht: ἀμείβει κύκλον, ὅς ἐστι διέξοδος, sondern bloss ἀμείβει κυκλον διέξοδον, und hieraus entstand die ganze Schwierigkeit, die um so grösser wurde, weil man zwischen κύκλον und διέξοδον fälschlich einen Punct setzte.

§. 14.

Ἀντιπερίστασις μεταβολῆς, Kreislauf von Verwandlungen. Aristoteles sagt (Phys. Lib VIII, X.) ἡ ἀντιπερίστασις ἅμα πάντα ποιεῖ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν, *resistentia circum circa*, der *Widerstand ringsum angränzender Theile* (dies bedeutet ἀντιπερίστασις etymologisch) macht, dass alles bewegt wird und bewegt, οὐ γὰρ ἓν τὸ κινοῦν, ἀλλ' ἐχόμενα ἀλλήλων, διὸ καὶ ἐν ἀέρι καὶ ἐν ὕδατι γίνεται ἡ τοιαύτη κίνησις, ἣν λέγουσί τινες ἀντιπερίστασιν εἶναι. Ἀντιπερίστασις war also nach dem *Philosophischen* Sprachgebrauche

2) die

2) die ſich immer weiter fortpflanzende Bewegung, welche aus dem Widerſtande angränzender Theile in Luft und Waſſer entſteht. Sehr ſinnreich trägt Ocell dieſe Idee auf die Verwandlungen der Elemente über, und nennt dieſe Verwandlungen ἀντιπερίστασιν μεταβολῆς, eigentlich: *eine ſich immer fortpflanzende Bewegung, die aus dem wechſelſeitigen Einwirken entgegenſtehender Kräfte auf einander entſpringt, und die Elemente von einem Zuſtande in den anderen mit ſich fortführt.* Er hätte für die Art, wie er ſich die Verwandlungen der Elemente vorſtellt, keinen ſchicklicheren Ausdruck wählen können. Es iſt nach ſeinem Syſteme ſchon im erſten Grundſtoffe der Natur ein ewiger Impuls, ein ewiger Stoſs und Gegenſtoſs widerſtreitender Kräfte, dieſe müſſen widerſtreitend ſeyn, ſonſt gäbe es keine Verwandlungen. Aber gleich von allen Seiten iſt der ewige Impuls, daher ſind es konzentriſche und harmoniſche Cirkel, welche die Elemente bey ihren Verwandlungen beſchreiben. Dies nennt der Philoſoph mit einem Worte ἀντιπερίστασιν μεταβολῆς.

Kap.

Kap. II.

§. 2.

Αἱ δὲ μοῖραι, die Grade der mathematischen Linien, die man ſich am Himmel denkt. D'Argens und die älteren Ausleger verſtanden das Schickſal, Vizganius gar die Vorſehung darunter.

Τὸ ἀκίνητον. Batteux lieſt nach einer P. H. ἀεικίνητον.

§. 3.

Ἐκμαγεῖον. Die vollſtändigſte Erklärung von dieſem Worte findet man beym Pollux (Onomaſticum Lib. IX, Cap. VIII. Segm. 130. not. 39). Die Hauptſache davon iſt: ἐκμαγεῖον ab exemplari, quod ἀρχέτυπον Graeci vocant, expreſſam imaginem denotat — — — Altera ſignificatio rarior, non ſcilicet effigiem ſaltem ſignat, ſed et illam ipſammet rem, quae aut effigiem recepit aut ejus recipiendae capax eſt. Dieſe letztere Bedeutung hat es hier und im Timäus (Kap. I, §. 4). Beyde ſind auch neben anderen Schriftſtellern beym Pollux angezeigt. Er überſetzt es receptaculum.

lum. Wir haben kein Wort dafür; denn das Wort *Modell* drückt es nicht ganz aus.

Ψόφος πρὸς σιγὴν, wie der Schall zur Stille. Dies muſs vermöge des ganzen Zuſammenhangs heiſsen: σιγὴ πρὸς ψόφον, wie die Stille zum Schall.

Λευκὸν δὲ πρὸς ἀνδριαντοποιητικὴν κ. τ. λ. Batteux läſst das folgende ἄλλως δὲ ἡ ὕλη πρὸς ἀνδριαντοποιητικὴν nach einer P. H. ganz hinweg, und wie mich deucht, mit Recht. Auch λευκὸν ſcheint mir verdächtig, und da der vorhergehende Periode mit eben dieſem Worte aufhört, ſo vermuthe ich, ein unbedachtſamer Abſchreiber habe es bloſs zweymal geſchrieben, und dagegen ὕλη, welches eigentlich hieher gehört, weggelaſſen. Ein ſpäterer Leſer bemerkte dieſes und ſchrieb die Gloſſe an den Rand, ἄλλως δέ· ἡ ὕλη πρὸς ἀνδριαντοποιητικὴν aliter ſc. legendum eſt, nempe ἡ ὕλη πρὸς ἀνδριαντοποιητικήν. Dieſe Gloſse ſchlich ſich in Text ſelbſt ein, der alſo eigentlich ſo lauten ſollte: πρός τε λαμπρὸν, καὶ ξανθὸν καὶ λευκόν. ἡ δὲ ὕλη πρὸς ἀνδριαντοποιητικὴν καὶ κηροπλαστικήν. δυνάμει οὖν πάντα κ. τ. λ. Auch die den Scholiaſten

ge-

gewöhnliche Formel: ἄλλως δέ: giebt zu erkennen, daſs es Einſchiebſel ſey. Daſs aber der Scholiaſt mit Recht für λευκὸν gelefen haben wollte, ὕλη, zeigt nicht nur der Sinn der Worte, ſondern es erhellt auch daraus, weil unmittelbar vorher in der völlig parallelen Stelle wirklich ſteht: ὕλη πρὸς τεχνιτόν. Plato im Timäus (Seite 1060. der Figl. Ausgb.) hat auch dieſe Stelle vor ſich gehabt. Er gebraucht bey der ganz gleichen Behandlung des nehmlichen Gegenſtandes eben das Gleichniſs von der κηροπλαστικη.

§. 23.

Ἐν δὲ ἔχει καὶ ἡ λόξις τῶν ζωδίων τοῦ πόλω πρὸς τὴν τοῦ ἡλίω φορὰν, die ſchiefe Lage des Thierkreiſes giebt ferner dem Laufe der Sonne eine ſo bequeme Richtung — — Ocell ſieht hier auf den Winkel von 23½°, den unſere Erdaxe mit der Fläche der Ekliptik macht, und auf welchem die Abwechslung der Jahreszeiten beruht.

Τοῦ μὲν κεὶ θέοντος θείω, beyde, der eine göttlicher Natur, indem er ſich immer bewegt, — θεῖον muſs hier vermöge des Gegen-

genſatzes γεννητοῦ ſo viel bedeuten, als *unſterblich.* So erklärt es auch Diogenes Laertius in ſeinem Pythagoras (Seite 583. Ed. cit.) bey einer ganz ähnlichen Stelle, wo er ſagt: πάντα τὰ ἐν αὐτῷ (ἐν τῷ ἄνω ἀέρι) ἀθάνατα καὶ διὰ τοῦτο θεῖα. *) Unſterblichkeit, Aufenthalt über dem Monde, Aufſicht über die Menſchen, — dies waren die charakteriſtiſchen Eigenſchaften der Götter, wie ſich das graueſte Alterthum dieſelbigen dachte. Im übrigen tragen ſie immer das Ebenbild der Menſchen, welche ſie anbeteten, bis auf die kleinen Schattierungen im Charakter einzelner Völker, ſehr ſichtbar an ſich, und von der Seite, von welcher ſie ganz Menſchen ſind, gab ihnen bloſs das noch einen Schimmer übermenſchlicher Würde, daſs ſie die Eigenſchaften der Sterblichen in einem ſehr hervorſtechenden Grade beſitzen durf-

*) Der Aether wird in dem Buche de Mundo, welches dem Ariſtot. zugeſchrieben wurde, στοιχεῖον ακήρατόν τε καὶ θεῖον, purum (ſ. incorruptibile) et divinum elementum, genannt, und das θεῖον ſo erklärt, διὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφορούμενον, quia ſemper circulum deſcribit. Cap. II, §. 4.

durften. Ueber den Urſprung des Polytheismus kommt in der eben angeführten Schriſt Cap. VI, §. 3. eine ſchöne Stelle vor, womit verglichen werden kann Ariſt. de Coelo Lib. II, Cap. I.

Kap. IV.

§. 1.

Περὶ δὲ τῆς ἐξ ἀλλήλων ἀνθρώπων γενέσεως, ὅπως τε καὶ ἐκ τίνων ἔϛαι — — Dies ſtehet in appoſitione, und heiſst: *was anbelangt, was betrift die Fortpflanzung.* Das folgende muſs alsdann ſo konſtruirt werden, τάδε καλῶς ἔχειν οἴομαι, κατὰ τρόπον ἐπιτελούμενα, was die Fortpflanzung anbelangt, ſo glaube ich, wird es wohl gethan ſeyn, wenn man auch hierin das ſchickliche beobachtet. Daſs O. bey dem περὶ δὲ τῆς ſchon das folgende διαλαβεῖν im Sinn gehabt habe, iſt ſehr glaublich. Allein die Parentheſe, welche er von κατὰ bis zu οἴομαι noch dazwiſchen hineinwebt, erſchwert für unſere Art zu reden den Zuſammenhang ſo ſehr, daſs man das περὶ δε τῆς κ. τ. λ. wenigſtens

ſtens im deutſchen Ausdruck lieber für Worte nimmt, die in appoſitione ſtehen. Dem, der an Orientaliſche Perioden gewöhnt iſt, wird dieſer ſonderbare Periodenbau gar nicht fremd auffallen, und wollte man à la Batteux durch die Varianten eines Pariſer Manuſcripts helfen, ſo würde das Ungewöhnliche des Periodenbaus den unächten Urſprung dieſer Varianten auch hier wieder ſattſam verrathen.

§. 4.

Καὶ τὸν πλείονα τῆς γῆς τόπον πληροῦσθαι κ. τ. λ. Nach πληροῦσθαι wird ein Comma geſetzt, und von ἡμερώτατον bis zu ἄνθρωπος iſt eine Parentheſe, τὸ μέγιστον heiſst alsdann, *welches das hauptſächlichſte iſt, vorzüglich.* Auſser dieſer Ueberſetzung wäre nur noch die einzige möglich, daſs man τὸ μέγιστον zu εὐανδρεῖσθαι zöge, und überſetzte:

(Der Menſch iſt auch) *das geſchickteſte Thier, gute Kinder zu erzeugen.*

Ob μέγιστον zu dieſer Art von Geſchicklichkeit paſſen würde, weiſs ich nicht. Allein der Bezug des ἀλλὰ καὶ auf das vorhergehende μὴ μόνον widerlegt dieſe ohnehin ſonderbare Erklärung am meiſten, und beweiſt

desto stärker die Richtigkeit der oben angegebenen.

§. 5.

Nach den Worten καὶ τοὺς ἰδίους δίκους κατὰ τρόπον οἰκονομήσασι, liest Batteux ganz anders, als die gewöhnlichen Ausgaben. Er beruft sich dabey wieder auf eine Par. Handschrift. Der Text ist offenbar verstümmelt, und ich folgte daher der Ergänzung B., die sich ganz wohl hieher schickt. Sie lautet im Griechischen von dem Wort οἰκονομήσασι an bis zum Ende des §. also: καὶ τοὺς Θεοὺς δὲ φίλους αὐτοῖς καταστήσασι. Πάρεστι δὲ θεωρεῖν, ὅτι καὶ ἡ βάρβαρος καὶ ἡ ἑλλὰς τότε μάλιστα εὐδοκιμεῖν πέφυκε κατὰ τὰς πολιτείας καὶ τὰς πολιτικὰς πράξεις, ὅτε μὴ μόνον πολυπληθεία ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ εὐανδρεία χορηγοῦνται.

§. 6.

Πρὸς τὸ μέγεθος τῆς τύχης. *Klotz* in seinen Actis Litterr. Vol. II, f. I. p 45. verändert den Text, indem er die Uebersetzung des d'Argens verbessern will, und sagt: ego puto, legendum esse τῆς ψυχῆς (pro

(pro τῆς τύχης) non respicere homines animi magnitudinem in nuptiis contrahendis. Haec conjectura mihi certa videtur, et unice ad sensum loci restituendum facit. Allein braucht man den Sinn wieder herzustellen, wo er niemals gefehlt hat? Τύχης leidet ja eine ganz gute Auslegung.

GEIST DES OCELLUS.

Da ich mich im erſten Theile *meiner Epochen* ſchon über die Aechtheit des Ocellus ſowohl als des Timäus erklärt, und ihre Syſteme mit aller mir möglichen Deutlichkeit dargeſtellt habe, ſo ſey es mir geſtattet, hier nur noch einige Betrachtungen über dieſe beyden Philoſophen nachzuholen.

Ocellus ſagt, das Ganze der Welt iſt von Ewigkeit da, und wird ewig fortdauren. Alles, was wir ſehen, iſt zwar beſtändigen Veränderungen unterworfen; allein dieſe Veränderungen beruhen bloſs auf dem Uebergange der Kräfte von einem Weſen in das andere. Die Kräfte ſind in einer beſtändigen

Ebbe

Ebbe und Fluth, ſammeln ſich hier und ziehen ſich dort zurück, ohne deswegen je aufgerieben zu werden. Das Behältniſs derſelben, die Maſchine, welche ſie in Bewegung ſetzten, kann hinwegfallen, nichtsdeſtoweniger bleiben ſie im unermeſslichen Schooſse der Natur, und gehen ihren Kreislauf ewig fort. Von dem Theile der Welt, welcher ſich über dem Monde befindet, werden alle dieſe Veränderungen in der ſublunariſchen Welt modifizirt; jener regiert, dieſe gehorcht, d. heiſst, von den Geſtirnen, insbeſondere von der Sonne werden die Verwandlungen auf unſerem Erdball in der Vegetabiliſchen ſowohl als Animaliſchen Natur verurſacht, wie ſich O. ſelbſt deutlich genug hierüber erklärt. In jenem Sitze der höchſten, alles in dieſer Unterwelt bewegenden Kräfte giebt es auch lebendige Weſen, die von Ewigkeit her ſo gut zu jenen höhern Sphären gehörten, als wir Menſchen zu dieſer Erde. Sie haben perſönliche Unſterblichkeit, da bey uns bloſse Unſterblichkeit *der Gattung* ſtatt findet, ſind alſo, wie ſchon der höhere und glänzendere Schauplatz, den ſie bewohnen, ſchlieſsen läſst, von einer vorzüglicheren Natur als wir.

Man nennet ſie Götter und Dämonen, und dieſe Götter und Dämonen ſind unſere moraliſchen Aufſeher, ihr weſentlicher Charakter iſt Unſterblichkeit. Ohne eine ewige Nothwendigkeit ausdrücklich zu nennen, und ohne die Chimäre vom Zufall ſtellt alſo Ocellus ſein einfaches Syſtem auf, das ſo ganz das Gepräge eines hellen Kopfes an ſich trägt, der ſich auf die ſimpelſte Art von Welt- und Menſchendaſeyn eine befriedigende Rechenſchaft zu geben ſucht. Schön iſt insbeſondere das an ſeinem Syſteme, daſs er durch die Behauptung von der Ewigkeit der Welt ſich in Abſicht auf den moraliſchen Theil ſeines Werkchens in gar keine Verlegenheit geſetzt ſiehet. Götter ſind doch vorhanden, ſagt er, ſo gut als Menſchen, genau beobachten ſie die Handlungen der letzteren, ſie ſind ihre Aufſeher, vor ihnen und den Dämonen hat ſich der Laſterhafte zu ſchämen. In jene höhere Sphären über dem Monde ſind ſie von Ewigkeit her hingeſetzt (ἐντετακτοι) und ſie verſehen da ihr oberherrliches Amt nach eben den ewigen Geſetzen, wie wir Sterbliche hienieden die alltäglichen Geſchäfte, worzu uns unſer Wirkungskreis beſtimmt.

Ich

Ich kann mich irren, allein nach meiner Ueberzeugung liegen in den Ideen des Ocellus die Keime zu mehr als einem philosophischen Systeme der späteren Griechen, ohne dass sich schon die mancherley Auswüchse mit angesetzt hätten. Was aber dabey sonderbar ist, und doch gewiss alle Aufmerksamkeit verdient, so wird man keine (spätere) Griechische Schule nennen können, deren System *er mit Beybehaltung des Charakteristischen, das darzu gehörte*, ganz gefolgt wäre. Von *Glück* und *Zufall* weiss er gar nichts, und dies ist ein neuer Beweis seines hohen Alterthums, wenn, wie ich glaube, die scharfsinnige Bemerkung Plessings gegründet ist, dass die Begriffe *von Glück und Zufall* nicht ins frühe Alterthum gehören, sondern erst einen späteren Ursprung haben.

Die Alten, sagt er (Memnonium 2ter Band Seite 8. flg.) kamen vermuthlich folgendermaassen auf die Idee von Glück und Zufall. Nachdem sie anfiengen mehr über die Wirkungen und Veränderungen in der physischen und moralischen Welt nachzudenken, und ihre Ursachen zu untersuchen, so wurden zweyerley Gattungen der erstern

 von

von ihnen wahrgenommen: einige, welche immer zusammen auf die nähmliche Art auf einander erfolgten, andere aber, bey denen das Gegentheil statt fand.

Bey den erstern, die immer gleichförmig geschahen, schien ihnen Regelmäfsigkeit, Ordnung und Vernunst zu seyn. Sie sahen hier gewisse gleichartige Begebenheiten unter eben denselben Umständen sich stets begleiten, und auf einander folgen. Hierauf kamen sie auf die Vermuthung, dafs zwischen diesen allemal mit einander verbundenen Begebenheiten eine nothwendige Verknüpfung vorhanden seyn müsse. Auf diese Art entstanden ihre Begriffe von Ursach und Wirkung. Was nun nach dieser bemerkten Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit geschahe, dem schrieben sie eine ursachliche Verknüpfung, Ordnung, Absichten und Vernunftmäfsigkeit zu.

Die andere Gattung Wirkungen und Begebenheiten betraf solche Dinge, welche ohne Gleichartigkeit nicht in dem nähmlichen Beysammenseyn auf einander zu folgen schienen, sondern wo sie bald diese, bald jene Begebenheit eine die andre begleiten zu sehen glaubten. Da ihnen nun bey diesen keine gleich-

förmige

förmige Verknüpfung einleuchtete, hingegen nichts als Unbestimmtheit, Regellosigkeit und Unordnung zu herrschen schien, und sie daher gar keinen Maasstab und Grund vor sich hatten, ihren Erfolg bestimmen, und aus gehörigen Ursachen erklaren zu können: so schlossen sie, dass dergleichen Begebenheiten ganz ohne Ursachen, ohne Vorherbestimmung und vernunftmässige Zwecke sich zutrugen. Sie nannten sie daher *zufällige Begebenheiten*, das ist, solche, die eben so gut erfolgen, als auch nicht erfolgen können, und die sie daher dem Glück zuschrieben.

Allein die Begriffe von Glück und Zufall gehören nicht ins frühe Alterthum, sondern haben einen spätern Ursprung. In dem ersten Bande dieses Werks zeigte ich, dass die Menschen in den allerältesten Zeiten durch Unwissenheit und Mangel an Erfahrungen und Kenntnissen von der physischen und moralischen Welt den nächsten Grund von allen Wirkungen und Begebenheiten unmittelbar in Gott gesucht hätten, und hierin so weit gegangen wären, ihm sogar alles Böse, alle Schwachheiten, Unvollkommenheiten und Sünden der Menschen unmittelbar zuzuschreiben.

ben. Sie dachten überdem alles ſehr bildlich und darſtellend, und ſuchten zu jeder Wirkung eine anſchauende und in die Sinne fallende Urſach. Es ſtimmt alſo gar nicht mit ihren Begriffen und dem gewöhnlichen Gang ihrer Denkart überein, in Etwas, das ſo dunkel, unbeſtimmt, leer und gehaltlos, als Glück und Zufall iſt, den Grund gewiſſer Dinge und Begebenheiten vorauszuſetzen. Sie waren einmal gewohnt, Gott für die nächſte Urſach alles deſſen, was war und geſchah, zu halten. Auf dieſe Weiſe konnten ſie ſich alles auf die leichteſte Weiſe erklären, und hinlänglichen Grund zu jeder Begebenheit finden, von welcher Art ſie auch ſeyn mochte. Da ſie auch die Urſachen alles Böſen, aller Uebel und Unvollkommenheiten unmittelbar in Gott ſuchten, ſo konnten ſie, durch die ſogenannten zufälligen Dinge, bey denen es ihnen ſo vernunftswidrig, ordnungs- und regellos zuzugehen deuchte, wegen ihrer Urſachen nicht in Verlegenheit gerathen, und dahin gebracht werden, hiebey das Glück und den Zufall zu Hülfe zu rufen, um hierdurch die Entſtehung dieſer gedachten Begebenheiten erklären zu können. *Die Begriffe*

von

von Glück und Zufall lagen alſo nicht nur auſ-ſer der Sphäre ihres Denkens, ſondern ſie ſetzten auch einen Widerſpruch gegen daſſelbe voraus; denn alle Kräfte und Urſachen der Natur als beſeelt, lebendig und vernünftig, das iſt, als Gottheiten zu betrachten, widerſpricht dem ganz und gar, in den Kräften und Urſachen der Natur etwas ſo Dunkles, Unbekanntes und Leblofes, wie Glück und Zufall ſind, zu denken.

Nun habe ich aber im erſten Bande aus zuverläſſiger Geſchichte bewieſen, daſs die Menſchen im frühen Alterthum faſt alle Urſachen und Kräfte der Natur perſonifiziert, das iſt, mit Empfindung und Verſtand belegt, und für Gottheiten gehalten haben: Alſo u. ſ. w.

Erſt in ſpätern Zeiten, als die Griechen ſich ſchon lange von der beſchränkenden Vormundſchaft der Myſterien loſsgeriſſen hatten, und dadurch freye Selbſtdenker geworden waren, die in Lehren und Meynungen von den hergebrachten alten Syſtemen abzuweichen anfiengen, ſcheinen die Begriffe von

Glück

Glück und Zufall entstanden zu seyn. Bey ihren aufgeklärtern und würdigern Begriffen von den Eigenschaften Gottes hielten sie es für Beleidigung dieses höchsten Wesens und für einen Widerspruch gegen seinen sittlichen Charakter, in ihm den nächsten Grund zu den Unvollkommenheiten dieser Welt zu suchen: auch hatten sie vermuthlich das alte System verlassen, nach welchem aus der, der Materie von Ewigkeit beywohnenden rohen unvernünftigen Seele das in dieser Welt vorhandene Unvollkommene und Böse hergeleitet wurde. Sie waren also sehr verlegen, auf wessen Rechnung sie dasselbe schreiben sollten. Da sie nun in ihrem Nachdenken noch nicht so weit gekommen waren, um einzusehen, dafs Gott nicht unmittelbar, nach der intensiven Gröfse seiner Eigenschaften, sondern nur mittelbar und bedingt würken könne, mithin die in den einzelnen Theilen der Schöpfung befindliche Unvollkommenheit nothwendiges Resultat der Begränzung und Endlichkeit derselben sey, so kamen aller Wahrscheinlichkeit nach einige *neuere* Denker auf die Idee von Glück und Zufall. Sie glaubten hiedurch aus ihrer Verwicklung und

Ver-

Verlegenheit zu kommen, aus der ſich Laktanz auf eine ganz andre Weiſe zu helfen weiſs, der die Uebel uhd Unvollkommenheiten, welche jene dem Glück und Zufall ſchuld geben, vom Teufel herleitet. Sie wollten ſich bey dieſen Dingen, zu denen ſie nirgends rechten Grund entdecken konnten, doch irgend etwas, einem Grunde, einer Urſache ähnliches, vorſtellen, oder wenigſtens einen Namen haben, um ihre dunkle Vorſtellung hiebey zu bezeichnen, und hiezu erfanden ſie nun die *Nahmen - Weſen Glück und Zufall*, die ſie bald lobten, bald tadelten, und auf deren Rechnung ſie alle zufällige Begebenheiten, alles Böſe und Gute, kurz, alles das ſchrieben, wovon ſie in Gott keinen Grund zu finden glaubten. Es waren aber *bloſse Nahmen - Weſen*, bey denen ſie im Grunde nichts deutliches und beſtimmtes dachten. So einen groſsen Irrthum nun auch die Erfinder dieſer neuen Idee vom Glück begiengen, ſo kam derſelbe aller Wahrſcheinlichkeit nach doch aus keiner unedlen Quelle. Dieſes vermuthlich anfänglich *nur von einigen Denkern erſonnene* Nahmen - Weſen wurde in der Folge ſogar ein Gegenſtand

der

der öffentlichen Landes-Religion. Man perſonificirte das Glück, und fieng an, ſich bey demſelben etwas göttlich-weſentliches zu denken. Den Weiſern und Verſtändigern, blieb das Glück immer nur ein ſinnbildlicher Ausdruck.

Auf dieſe Weiſe alſo darf, wie ich glaube, die Vorſtellung von Glück und Zufall keinesweges in das frühe Alterthum verſetzt werden, ſondern ſie muſs eine Erfindung neuerer Zeit ſeyn, als die Griechen ſchon lange Selbſtdenker geworden waren, und einige von ihnen die alte Erklärungsart, alle Wirkungen und Begebenheiten der Natur unmittelbar von Gott herzuleiten, verlaſſen hatten. Und hiemit ſtimmt auch die Geſchichte genau überein; denn bey den älteſten Schriftſtellern z. E. dem Homer und Heſiodus kommt τύχη in der Bedeutung, die es in den nachfolgenden Zeiten erhalten, gar nicht vor. Eben dieſe Bemerkung macht Makrobius, der mit dem Pauſanias hierin übereinſtimmt: Es komme zwar, ſagt der letztere, in einer Homeriſchen Hymne an die Ceres, der Name τυχη vor, der einer Tochter des Oceans beygelegt ſey.

Wei-

Weiter aber werde hievon nichts gedacht, und auch nicht, daſs τύχη eine ſo viel bedeutende Göttin ſey. Denn Homer erwähne derſelben in ſeinen übrigen Gedichten mit keinem Wort, ſondern leite alle Wirkungen und Begebenheiten unmittelbar von den Göttern her. Ariſtoteles erklärt ausdrücklich, daſs die Alten des Glücks gar nicht erwähnt, und ſelbigem keine Würkungen und Begebenheiten der Natur, weder die Entſtehung noch den Untergang der Dinge zugeſchrieben hätten. Eben dieſes bekräftigt ſein Commentator Simplicius, der das Glück auch als eine in neuern Zeiten entſtandene Erfindung betrachtet u. ſ. w.

Da dieſe Stelle das aufs neue beſtätiget, was ich im erſten Theile der Epochen über die Denkart älterer Völker und die älteſten Meynungen von den Grundurſachen der Dinge ſagte, zugleich aber auch ein Beweis iſt, daſs Ocellus kein Prinzip, das mit dem Geiſte des älteſten Alterthums im Widerſpruche ſtände, aufgeſtellt habe, ſo ſchien ſie mir in dieſem Nachtrage nicht am unrechten Orte zu ſtehen. Von der Nothwendigkeit ſpricht

Ocellus eben ſo wenig ausdrücklich, als vom Glück.*) Er läſst die Welt auch nicht durch gewiſſe mechaniſche Geſetze der Natur ſo künſtlich wie ein Demokrit und andere entſtehen, ſondern ſagt ſchlechthin: ἀεί τε γὰρ ἦν καὶ ἔσται, „ſie war immer und wird auch immer ſeyn." Allein nichtsdeſtoweniger enthält er viele Ideen, die ſich in ſpäteren Syſtemen erweitern lieſsen, und wirklich oft auf die ſonderbarſte Art ausgemahlt wurden. Beynahe eben dieſelbe Vorſtellung von der Welt machte ſich Xenophanes, der ſehr alte Stifter der Eleatiſchen Schule, wahrſcheinlich ein Zeitgenoſſe des Pythagoras. Auch er hielt die Welt wie Ocellus für unerſchaffen und unendlich und für das einzige Prinzip der Empfindung und Vernunft.*) Parmenides, welcher ein Schüler des Xenophanes geweſen ſeyn ſoll, hatte hierin ähnliche Grund-

*) S. die Bemerkungen zum Timäus: (Beyträge 9. St. S. 42 f.)

*) Diog. Laërt. Lib. IX. p. 640. Edit. Caſaub. Cic. Acad. Quaeſt. Lib. II. Xenophanes, paulo etiam antiquior unum eſſe omnia neque id eſſe mutabile, neque natum uſquam quicquam et ſempiternum.

Grundsätze, und er und Melissus unterstützten ihre Behauptungen mit Gründen, die ohne die Möglichkeit einer Schöpfung aus Nichts anzunehmen, unwiderleglich scheinen. *) Aber wie viel schulmäfsiger ist alsdann die Erklärungsart, welche diese Philosophen von der Veränderlichkeit der Dinge geben, wovon uns unsere Sinne gegen alle Vorstellungen der Philosophie belehren? Wir betrügen uns, sagen sie zwar mit dem Ocellus, wenn wir hieraus auf die Veränderlichkeit *des Ganzen* schliefsen; allein bey dem simplen Unterschiede zwischen dem Ganzen und seinen Theilen, der freylich im Grunde chimärisch ist, **) blieben sie nicht stehen, sondern Xe-

 nopha-

*) Man findet sie beym Aristoteles Phys. Libr. I. Cap. 3. Mir ist nicht unbekannt, dafs Meiners dem Parmenides andere Grundsätze beylegt. Ich folge hier dem Aristoteles l. c. womit verglichen werden kann Euseb. de Praepar. Evangel. Lib. I. Cap. VIII. Will man sie auch dem Schüler absprechen, so bleiben sie doch dem Lehrer (Es sey mir erlaubt, den Leser auf meine Fragmente des Parmenides zu verweisen. Zusatz des Herausg.)

**) Spinoza unterschied nachher philosophischer zwischen Substanz und ihren Modalitäten, und legte jener alles bey, was O. seinem Ganzen beylegt, diesen aber alles, was O. von den Theilen des Ganzen behauptet.

nophanes ſo gut als Parmenides, worüber auch Meiners einverſtanden iſt, berieſen ſich bey dem ſcheinbaren Wechſel der Dinge *auf die Unzuverläſsigkeit unſerer Sinne.* Hievon weiſs der Pythagoräer nichts, und wie hätte er ſo was ignorieren können, wenn er das unächte Produkt einer ſpäteren Schule wäre, da die Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit der Sinne zu einer richtigen Beurtheilung der Dinge nachher der Zankapfel philoſophiſcher Sekten Jahrhunderte hindurch geworden iſt? Alles was er auf den Einwurf von der Veränderlichkeit der Welt antwortet, beſtehet darin:

Ein anderes ſind die *Theile*,

ein anderes iſt das *Ganze*,

man kann von jenen zugeben müſſen, was ſich von dieſem nicht anders als verneinen läſst. Wäre es ihm zuzumuthen geweſen, ſogleich auch in die Natur ſelbſt mehr einzugehen, ſich ſchon mit der philoſophiſchen Präziſion, wie es nachher geſchah, das *an den Dingen ſelbſt* zuſammenzudenken, was Spinoza in ſeiner Subſtanz zuſammenfaſste, ſo würde er ſicher, ſtatt des *anſchaulicheren* Ausdrucks τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν den *richtigeren* οὐσία geſetzt haben, und wäre ihm das Wort πάθος

bey

bey Betrachtung der Veränderlichkeit des *Einzelnen* ſchon ſo zu Gebot geſtanden, wie ſpäteren Sekten, ſo würde er, wo von Veränderlichkeit die Rede war, ſtatt μέρη gesagt haben πάθη, ſtatt eine *partiale* Veränderung der Dinge einzuräumen, das Veränderliche auf die Rechnung der *Modalitäten* oder *Affektionen* der Subſtanz geſchrieben haben. So aber hieng er ſich ſogleich bloſs an die Denkform an, in welcher der, wo nicht reellere, doch philoſophiſchere Begriff von der Weltſubſtanz empfangen werden muſste, an die *allgemeine* Idee von einem, nach der Trennung von ſeinen Theilen doch gar nicht mehr exiſtirenden, *Ganzen.* Er dachte dabey an keinen Fehler, ſondern, weil es für uns *ſubjektiv*-nothwendig iſt, zwiſchen dem Ganzen und dem Einzelnen zu unterſcheiden, ſo hielt er es auch für *objectiv*-nothwendig, daſs man, in dem Kreiſe der exiſtirenden Natur ſelbſt, das Ganze von ſeinen Theilen trennen müſſe, und baute ſein Syſtem auf den Satz als auf ein Axiom:

Das Ganze iſt ſeinen Theilen entgegengeſetzt.

Weil nun dies Syſtem auf eine bey uns *ſubjectiv* - nothwendige Diſtinction, die wir gegen unſere Denkgeſetze von uns abweiſen würden, *ſo ganz unmittelbar* aufgebaut iſt, ſo hat es eben deſswegen auch ſo viel *anſchauliches*, und ſieht weit lichter und natürlicher aus, als das ſpitzfindigere des Spinoza. Auf den erſten oberflächlichen Blick lockt es einem ſeinen Beyfall ſehr ſchmeichelhaft ab, und muſs ſchon ſeinen Urheber ſo ſehr für ſich eingenommen haben, daſs er nicht einmal für nöthig befand, den *Haupt*beweis für die Unveränderlichkeit des Ganzen tiefer und aus dem Weſen der Dinge ſelbſt heraufzuholen, dies zum Grunde zu legen, und alles andere darauf zurückzuführen. Nur im Vorbeygehen nimmt er es mit, indem er am Ende des erſten Kapitels ſagt: „Das Weſen der Dinge iſt unwandelbar und unveränderlich; denn es nimmt ſeiner Natur nach an Vollkommenheit weder ab noch zu.“ Hier führt er eben den Grund für die Unveränderlichkeit der *οὐσία* (des Weſens der Dinge) an, welchen er für die Unveränderlichkeit des *ὅλον καὶ πᾶν* (des Ganzen und des Alls der Dinge) gleich anfänglich angeführt

führt hatte, und es erhellt also daraus, wie nahe beysammen diese beyden Begriffe in seiner Seele lagen. Einer schloss bey ihm den anderen ein, wie es scheint, denn was er vorher vom *Ganzen* prädiziert hatte, das prädiziert er itzt vom *Wesen* der Dinge, und er unterscheidet sich also, wie wir oben bemerkten, in Absicht auf den Fundamentalsatz seines Systems bloss dadurch vom Spinoza, dass er ohne die nöthige Rücksicht auf die Natur selbst schon seinen allgemeinen Begriff vom *Ganzen* zu dem machte, was Spinoza erst seiner Substanz einverleibte, also ohne die nöthige Rücksicht auf das *Objektive* sogleich anfieng aus dem *Subjektiven* herauszuräsonnieren, bis er am Ende des ersten Kapitels ein wenig aus sich selbst herauskömmt, und nur mit etlichen Worten das *an dem Wesen der Dinge* bemerkbar macht, was er anfänglich aus einem allgemeinen Begriffe vordemonstriert hatte. Hätte Ocellus schon etwas von der Trüglichkeit der Sinne gewusst, ein Thor wäre er gewesen, wenn er so weit vornangefangen und nicht entweder sogleich den Weg der Eleatischen Schule eingeschlagen, oder sich doch wenig-

ſtens zur Beſtätigung ſeiner Theorie beyläufig auch auf ihren Denkſpruch berufen hätte;

> Ihr möget uns noch ſo oft wiederholen, eure Sinne zeigen euch ja überall und an allen Dingen nichts als Veränderlichkeit, wir ſagen euch hiemit, *daſs eure Sinne trügen*, und mehr braucht es nicht, um die Unveränderlichkeit der Welt in unſerem Syſteme zu decken.

Erinnert Bayle nicht mit Recht, dieſes Syſtem des Xenophanes ruhe auf einem viel unerſchütterlicheren Grunde, als ſogar das des Spinoza, indem es gar keine wirkliche Veränderung zugebe, ſondern alles, was uns veränderlich ſcheint, ſchlechthin für bloſsen Sinnentrug erklärt? Ein ſolches treffliches Hülfsmittel hätte doch bey dem ewigen Streite über die Wahrheit der ſinnlichen Erkenntniſs in der Folgezeit *dem* Sophiſten nicht wohl entgehen können, der den Ocellus untergeſchoben haben ſoll. Aber nein, an den erſten und allerfeinſten Fäden entſpinnt

ſpinnt ſich bey ihm der Pantheismus, — am Fäſerchen einer allgemeinen Idee! Ein nothwendiges Denkgeſetz theilt in ihm den Inbegriff aller Dinge in *ein* Ganzes und in *mehrere* Theile, dort iſt *Eines*; hier *Viele*, — alſo ſchon ein Gegenſatz, dort iſt Vollſtändigkeit; hier Unvollſtändigkeit, in ſo ferne ein Theil des anderen bedarf, — zweyter Gegenſatz; am Ganzen bemerken wir keine Veränderung; die Theile nehmen zu und ab, — dritter Gegenſatz; was war nun natürlicher, als vollends zu ſagen, die Theile hangen von einander ab, *aber das Ganze hangt von Nichts mehr ab*, alſo auf die einfachſte Art auf den Pantheismus geleitet zu werden? Mit der *Subſtanz* anzufangen, wäre ſchon weit künſtlicher geweſen. Da hätte man aus ſich ſelbſt herausgehen und ſich in das Innere der Natur hineinphantaſieren müſſen. Stöſst man in der Folge noch von ungefehr auf den Begriff vom Weſen der Dinge, ſo probiert man, ob nicht auch da eines und das andere von dem anſchlüge, was man ſeinem *Ganzen* beylegte. Dies Weſen der Dinge iſt geduldig, man kennt es nicht, es

läſst mit ſich anfangen, was man will. Es iſt alſo auch unveränderlich wie das Ganze, wenn man will, es nimmt auch weder ab noch zu wie dieſes, wenn man will, — ſo weit geht Ocellus. Spinoza geht weiter, ſeine Subſtanz iſt auch noch *Eins*, wie das Ocelliſche Ganze, ſie iſt auch noch durch ſich ſelbſt und unabhängig von jedem anderen Weſen auſser ihr vorhanden, ſie iſt das Prinzip alles Lebens, aller phyſiſchen und intellektuellen Kräfte und ihren eigenen Modalitäten in Abſicht auf ihre Beſchaffenheit entgegengeſetzt, wie das Ganze beym Ocellus ſeinen Theilen entgegengeſetzt iſt. — Wenn man es einem als Problem vorlegte, die Uranfänge des Pantheismus aus der menſchlichen Seele zu entwicklen, ſo weiſs ich nicht, ob er ſeine Entſtehung anſchaulicher darſtellen könnte, als ſie hier ein Faktum darſtellt. Doch ich behaupte nichts. —

Das ganze, nach ſeiner Meynung ewige und unveränderliche, Weltall theilt Ocellus in den wirkſamen und leidenden, den erzeugenden, und die Zeugung, wie er ſich

aus-

ausdrückt, aufnehmenden, den regierenden und gehorchenden Theil ein. Jener begreift alles, was ſich über dem Monde befindet, dieſer die ſublunariſche Welt. Auf dieſe Weiſe weiſs er ſich nun von dem *Grunde* eines beſtändigen Wechſels in den einzelnen Theilen ſeiner ewigen Welt eine für ihn befriedigende und ganz einfache Rechenſchaft zu geben, indem er *eine ewige Schöpfung* annimmt. Die wirkenden Kräfte darzu ſucht er in den Weltkörpern über unſerer Erde, ohne deſswegen die Geſtirne zu beſeelen, wie Plato, oder zu vergöttern *) wie die Stoiker

*) Kap II. §. 2. ſagt er zwar, was ſich über dem Monde befinde, ſey göttlicher Natur; allein aus dem Gegenſatze und aus anderen Stellen ſeiner Schrift erhellt, daſs er es inſofern göttlich nennt, als es nach ſeiner Meynung unvergänglich iſt, wie Pythagoras ſelbſt Diog. Laërt. S. 583 Ed. cit. Dieſer lehrte τὸν περὶ τὴν γῆν ἀέρα ἄσειστον καὶ νοσερὸν, καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα θνητά· τὸν δὲ ἀνωτάτω ἀεικίνητόν τε εἶναι, καὶ καθαρὸν καὶ ὑγιᾶ, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ ἀθάνατα καὶ διὰ τοῦτο θεῖα. Ganz anders bey den Stoikern! Die Geſtirne ſind bey ihnen lebendige Theile des höchſten Gottes, welche von ihm ausfloſsen und ſich nach und nach wieder in ihn zurückziehen.

Stoiker, oder den Himmel zu einem fünften göttlichen Element zu machen, wie Aristoteles. Mit Vermeidung des Charakteristischen der berühmtesten Schulen räsonniert er weit natürlicher und ungekünstelter, als alle. Der Sophist war fein, welcher diese Ziereryen so hinwegzuschaffen wusste, dass man keinen mehr von allen Schnörkeln der Schule, sondern bloss noch die simpelste und regelmässigste Zeichnung eines Selbstdenkers sah. War es aber kein späterer Sophist, der den Ocellus erst aus dem Aristoteles zusammenschmierte, so ist klar, dass sich aus der disciplina *nobilium* Pythagoreorum, quae aliquot secula in Italia Siciliaque viguit, wie Cicero sagt, wohl nach und nach und späterhin solche Auswüchse erzeugen konnten. — Was endlich die Götter des Ocellus betrifft, so sind sie den Göttern Epikurs ähnlich. Sie sind menschenartige Wesen, mit Unsterblichkeit begabt, und leben in jenen höheren Sphären, wie die Epikurischen in ihren Intermundien. Aber was den letzteren ganz eigen ist, das findet sich wieder nicht bey jenen. Sie ruhen in keiner sorgenlosen Behaglichkeit zwischen

den

den Weltkörpern, unbekümmert um den Lauf der Dinge, — ſondern ſind vielmehr Aufſeher der Menſchen. Welches von beyden iſt nun der Natur gemäſser? Epikurs Götter ſehen aus, wie ſie in einer Schule ausſehen muſsten, die den Stoiſchen Aberglauben chikanieren wollte; die des Ocellus verrathen ſtatt der Schule — Alterthum! —

Bardili.

FRAGMENTE

EINER

HISTORISCHEN VORBEREITUNG ZU EINER GESCHICHTE DER POLITIK.

Die alten Philofophen betrachteten die Politik als den Inbegriff der gefammten *practifchen Philofophie*, wovon die Moral eigentlich nur als ein befonderer Theil anzufehen fey.

In neuern Zeiten hat man angefangen, ihr unter dem Namen der *Staatsgelehrfamkeit* ein eignes Gebiet einzuzäunen. Die allgemeinern Vorbegriffe dazu machen eine *Metapolitik* aus.

Wohin man fie aber auch rechnen mag; fo hängt doch die Gefchichte derfelben, als einer Wiffenfchaft, mit der Gefchichte der Philo-

Philoſophie ſehr genau zuſammen, ja ſie iſt zum Theil ganz eigentlich Geſchichte der practiſchen Philoſophie. Ich habe ihr auf eine beſondre Veranlaſſung, einigen Fleiſs zu widmen angefangen, und glaube, daſs einzelne Unterſuchungen darüber, in einer Sammlung von detaillirten Ausführungen, wie dieſe Beyträge ſind, nicht ganz am unrechten Orte ſtehen werden. *)

Die folgenden Abhandlungen ſollen in die Geſchichte des Begriffes, in wiefern er ſich aus der politiſchen Geſchichte ſelbſt entwickelt hat, einleiten. Die Geſchichte der Begriffe von menſchlichen und bürgerlichen Verhältniſſen läſst ſich ohne die allgemeine Geſchichte nicht deutlich und wahr darſtellen.

I. Be-

*) Die mir bekannt gewordenen Verſuche einer ſolchen Geſchichte ſind nicht genügend. *Bruker* Hiſt. Crit. Phil. V. etc. 777. begnügt ſich, einige Notizen von *Bodin*, *Gracian*, *Boccalin*, den *Machiavelliſten* und *Monarchomachen* zu geben. Und was von Neuern darüber beygebracht worden, iſt meiſtentheils zerſtreut und in andre Geſchichten verwebt.

I. *Begriff der Politik bey den Griechen, insbesondere beym Aristoteles.*

Der Grieche dachte sich bey dem Worte πόλις nebst der Menge, dem Aneinanderhängenden und dem Ummauern vieler Häuser, und also nebst dem Zusammenwohnen vieler Familien, zugleich eine unabhängige bürgerliche Gesellschaft mit ihrer Regierungsverfassung. Der Grund dieser verschiedenen Begriffe liegt in der Verschiedenheit ihrer und unserer Lage. In Griechenland, wie in allen Ländern, lebten in den ältesten Zeiten die Menschen zerstreut in kleinen Dorfschaften. In eben diesen Zeiten waren sie ohne Schrift und Gesetze, halbe Wilde, oder doch ganz uncultivirte Stämme. Diejenigen, welche das eigentliche bürgerliche Leben mit einiger Ordnung in der Regierung, und einiger Sittlichkeit bey ihnen einführten, waren diejenigen, welche diese zerstreuten Dorfschaften an einem Orte ihres Cantons zusammenbrachten, sie bewogen, in einer zusammenhängenden Reihe von Häusern zusammen zu wohnen, dort die Niederlage aller ihrer gesellschaftlichen Güter und den Sitz ihrer Re-

Regierung zu machen, und von dort aus die ganze Gegend, auf der sie bisher zerstreut gewesen, zu bebauen und zu regieren. Die Erbauung der Städte war also bey ihnen zugleich die Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft, wenigstens so weit diese Errichtung bekannt war, oder seitdem diese Gesellschaft eine etwas ordentliche und bestimmte Form erhalten hatte. Dieser Ursprung war selbst zu Aristoteles Zeiten noch nicht entfernt genung, um allen Einfluss in die Sprache und Begriffe verloren zu haben, sobald von bürgerlichen Gesellschaften und deren Verfassung die Rede war. Dazu kam, dass noch der gegenwärtige Zustand der Dinge veranlasste, die beyden Begriffe Stadt und Staat, die wir trennen, mit einander zu vereinigen. Noch der gröste Theil Griechenlands war mit freyen Städten angefüllt, die unabhängig ihre Regierung in sich selbst hatten, und die umliegende grössre oder kleinere Gegend beherrschten. Selbst da, wo schon ganze Länder zu einem gemeinen Wesen zusammenvereinigt waren, war doch immer nur Eine Stadt das Haupt und die Beherrscherin derselben. In den Ringmauern derselben war

 eigent-

eigentlich die Regierung eingeſchloſſen; auf die Verfaſſung dieſer Stadt kam es vornehmlich an, wenn von der Politik dieſer Länder geredet wurde. Auch war die Art, wie dieſe unterworfnen Städte von der regierenden beherrſcht wurden, verſchieden von der, wenn alle in einen gemeinſchaftlichen Staat incorporirt worden waren. Athen hatte lange Zeit das Imperium über die Inſeln, Lacedämon über den Peloponnes. Aber eigentlich nur inſofern, als ſie die mächtigſten unter conföderirten waren, welchen ſie mehr oder weniger Geſetze vorſchrieben.

, Vielleicht iſt kein Unterſchied zwiſchen den alten und den neuen Staatsverfaſſungen gröſser, und greift weiter um ſich, als daſs die alten Staaten faſt alle *ſtädtiſche*, die unſrigen *Landes*-Regierungen haben. Ich will deutlicher erklären, was ich darunter verſtehe. Die neuern Europäiſchen Staaten ſind gröſstentheils ſo entſtanden, indem ganze, ſchon zu einem Corpore erwachſene Nationen ganze Lander, die ebenfalls ſchon zu Staaten vereinigt waren, eroberten und beſetzten. Die alten Griechiſchen und Italieniſchen

schen Staaten sind entstanden, indem einzelne unbewohnte Gegenden mit Colonieen besetzt wurden, indem sich die in einem Canton zerstreuten Nomaden in eine Stadt gezogen haben, oder indem die noch wilden Einwohner eines Cantons die schon gesitteten einer Stadt vertrieben, und deren Sitze einnahmen. Dort sind die grossen Ganze auf einmal entstanden, so wie der Zusammenhang der auf einem weiten Gebiet zerstreuten Einwohner unter ein gemeinschaftliches Oberhaupt. Der Anführer der erobernden Nation war Herr des Landes. Wo dieser sich aufhielt, da entstand der Sitz der Regierung. Nicht eine Stadt wurde das Haupt anderer Städte, sondern eine Nation wurde die Beherrscherin anderer Völker. Alles gieng in Griechenland auf die entgegenstehende Art zu. Die Städte wurden einzeln erbaut, und machten eben so viele gemeine Wesen. Diese hatten anfangs nur über *die* Landschaft zu gebieten, von deren Anbau sie lebten, und aus der sie waren zusammengesammelt worden. Unter diesen Städten bekamen einige durch bessre Lage, grössres Genie oder grössre Tapferkeit der Einwohner, oder durch eine weisre Ver-

faſſung ein Uebergewicht über die andern. Durch gemeinſchaftliche Feinde, dergleichen die Perſer, wurden mehrere dieſer Städte in Conföderationen gezogen, bey welchen die mächtigſten die Anführer wurden. Sie ſelbſt führten unter einander Kriege: und wenn dieſe ſich nicht mit völliger Zerſtörung der überwundenen Stadt endigten: ſo war die Frucht des Sieges eine ungleiche Conföderation, in welcher die Beſtimmung des Heerführers im Kriege, die Beſtimmung der Beyträge zu den gemeinſchaftlichen Ausgaben, zuweilen auch ſelbſt die Ernennung gewiſſer Magiſtrats-Perſonen der mächtigern Stadt und ihren Regierungen überlaſſen werden mußte. Dieſes iſt das ſogenannte imperium über Griechenland, um welches Athen und Lacedämon mit einander ſo hartnäckig ſtritten, und welches noch unendlicher Verſchiedenheiten fähig iſt, · da der Bedingungen, unter welchen die geringere Stadt der mächtigern beyſtand, bald mehr bald weniger ſeyn konnten. Immer aber war Stadt und Staat und Regierungsform verbunden. Alle Landesherrſchaft war Uebermacht einer Stadt über die mit ihr conföderirten, als wirkliche

bür-

bürgerliche Unterordnung. — Das kurze Resultat hiervon ist: bey dem Worte πόλις dachten die Griechen an dreyerley, an Mauren und Häuser und bürgerliches Gewerbe wie wir an bürgerliche Vereinigung und Staatsverfassung, an Freyheit oder republikanische Form. Darauf bezieht sich ein Unterschied, den mehrere Alte, vornehmlich aber Aristoteles zwischen πολιτικὸς und βασιλικὸς machten. Beyde sind Personen, welche die Fähigkeit besitzen, Staatsgeschäfte zu verwalten, und in einem gemeinen Wesen das Ruder zu führen; aber der erstere, der Politicus, zeichnet sich dadurch aus, dass er diese Geschäfte auf *die* Art zu verwalten weiss, wie sie in Republiken verwaltet werden müssen, wo die obrigkeitlichen Würden nur auf eine bestimmte Zeit ertheilt werden, wo der, welcher in dem einen Jahre das oberste Commando gehabt hat, in dem andern in einer subalternen Stelle dient. Dazu gehört ein eigner Geist. In diesem Staate müssen alle Geschäfte entweder mit einem Senat, oder mit einer Volksversammlung abgemacht werden. Dazu gehören wieder eigne Talente, so wie eine besondre Biegsamkeit des Charak-

 ters.

ters. Grade daſſelbe Verhältniſs i t alſo zwiſchen der Politik der Alten und der Politik überhaupt in unſerm gewöhnlichen Gebrauch, wie zwiſchen einem ſtädtiſchen republikaniſchen Staate, und dem Staate im Allgemeinen.

II. Ueber die Entſtehungsarten der Staaten.

Die verſchiedenen Arten, wie nach der Erfahrung und Geſchichte Staaten entſtanden ſind, geben bey einer Geſchichte der Politik die beſte Einleitung. Jeder beſondre Urſprung ſetzt auch gewiſſe Eigenthümlichkeiten zu dem Begriffe eines gemeinen Weſens hinzu, und führt auf neue politiſche Verhältniſſe.

Ich theile jene Entſtehungsarten in zwey Klaſſen, in ſolche, die noch keinen ſchon vorhandnen Staat vorausſetzen, und in denen wir alſo die erſten Uranfänge der bürgerlichen Vereinigung gewahr werden; — und zweytens in ſolche, welche nicht ſtatt fanden, auſser wo zuvor ſchon eine bürgerliche Ge-

Gesellschaft errichtet war, und unter einer gewissen Verfassung bestand, aus welcher dann die neuen Staaten wie Kinder aus ihrer Mutter erwuchsen, oder wie neue Gebäude aus alten Materialien errichtet wurden.

Die erste und wahrscheinlich allerälteste bürgerliche Gesellschaft ist die, welche durch die bloſse Ausbreitung einer Familie entstand. Wenn diese durch die Fortpflanzung mit jeder Generation zahlreicher wurde, und zugleich beysammen blieb, in ihren Ahnherrn oder ältern Gliedern ein gewisses obrigkeitliches Ansehn respectirte, so wurde aus ihr ein Stamm, eine Völkerschaft, ein Clan. Diese Abtheilung der Nationen nach Stämmen, und diese Regierung der Stämme durch die Nachkommen der Erstgebornen ist in den ältesten Zeiten fast über den ganzen Erdboden ausgebreitet gewesen, und hat sich unter den Nomadischen Völkern, namentlich unter den Arabern, Kurden, Turkomannen bis auf unsre Zeiten erhalten, hat sogar noch vor kurzem ganz nahe bey uns in Schottland existirt.

Der zweyte uns ſicher bekannte Urſprung neuer Staaten iſt der, welcher mit Erbauung einer Stadt anfing. Dies ſetzt zwar ſchon mehrere Menſchen voraus, die beyſammen ſind, alſo einen Schatten von gemeinem Weſen. Aber entweder war dieſe Verbindung zuvor zu loſe und ſchwach, und ſo wenig nach Regeln beſtimmt, daſs ſie den Namen eines Staats nicht verdiente; oder wir wiſſen von dieſem Zuſtande jener Menſchen ſo wenig, daſs für uns wenigſtens ſie erſt zu exiſtiren anfangen, ſeitdem ſie eine Stadt erbauet haben, und in derſelben unter einem eignen Namen zuſammenwohnen. So errichtete Theſeus den Attiſchen Staat durch die Erbauung von Athen.

Wir finden eine dritte Art von Völkerſchaften, die zuſammenhalten, ein Oberhaupt und eine gewiſſe Regierung haben, ob ſie gleich nicht mehr ihren gemeinſchaftlichen Urſprung von Stammeltern wiſſen, noch von ihrem freywilligen Zuſammentreten an einem Orte Nachricht haben. Den wahren Urſprung ſolcher Nationen nach der Geſchichte zu finden, iſt unmöglich, da ſolche Nationen keine

keine Geschichte haben. Aber was sich vermuthen läſst, iſt: daſs auch die Nachkommen einer Familie ſich haben zerſtreuen und einzeln verwildern können, daſs eine gemeinſchaftliche Gefahr, ein Krieg, eine Jagd gegen überhandnehmende Raubthiere ſie gezwungen habe, in Haufen zuſammen zu kommen, und daſs ſie auf dieſe Weiſe, erſt nachdem ſie das Andenken ihrer Abſtammung verloren, aus mehreren Familien zu einem Corpore durch gemeinſchaftliche Unternehmungen zuſammengewachſen ſind.

Da alle Cultur von der bürgerlichen Vereinigung den Anfang nimmt, ſo iſt klar, daſs alles, was vor dieſer Vereinigung vorhergegangen iſt, uns durch keine ſichern Data bekannt ſeyn kann, da zu deren Ueberlieferung ſchon einige Cultur nöthig geweſen wäre.

Alſo nur die zweyte Klaſſe der entſtandenen Staaten kann uns von ihrem Urſprunge etwas hiſtoriſch Gewiſſes aufweiſen, ich meine die, welche, als ſchon Menſchen in Völkerſchaften und Stämmen als Nomaden oder als Einwohner gemeinſchaftlicher Städte und Flecken beyſammen waren, aus dieſen

unvollkommnen Gesellschaften nach und nach zu reifern und regelmässiger gebildeten Corporibus erwuchsen.

Die Städte haben die ersten Schritte zur Sittlichkeit und zur Gesetzgebung gethan. Die Ruhe, der genauere Umgang der Einwohner, ihre festen Wohnsitze, alles das machte sie einer ordentlichen Verfassung fähig. Einige Verfassung musste von selbst entstehen, so wie eine Menge auf einem Platze aufgehäufter Körper sich durch ihr wechselseitiges Drängen und Drücken in eine Lage setzen, wo sie ruhen können. Waren erst einige Unterordnungen, waren einige Regeln in der Führung der Geschäfte von selbst entstanden, so durfte nur ein verständiger Mann unter ihnen aufstehen —, der über die Gewohnheiten nachdachte, die Veranlassung davon entdeckte, und das absichtlich ausbildete, was die Natur durch Instinct angefangen hatte: so war der Gesetzgeber da. Auf einen folgte der andere, und durch eine Menge von Verbesserungen und immer feinerer Speculationen kamen denn endlich Regel und Ordnung in alle Theile der Geschäfte

und

und der Civil-Verhältnisse. Zu dieser Zeit war eigentlich der Staat erst vollendet. Denn beysammenwohnende Menschen, wenn sie noch weder für die Entscheidung ihrer Streitigkeiten, noch für die Verhütung der Verbrechen, noch für ihre Sicherheit gegen auswärtige Feinde, noch für ihre gemeinschaftliche Nothdurft allgemeine und vernünftige Regeln gemacht haben, sind im Grunde noch nicht ein Staat, oder ein gemeines Wesen zu nennen. Es ist eine zusammengeballte Masse, es ist kein organisirter Körper. Vor den einzelnen Städten also ist Sittlichkeit und Gesetzgebung und Rechtswissenschaft vorausgegangen. Städte waren die ersten wahren Staaten, und es ist nicht ohne Grund, daſs die Griechen alles, was sich auf bürgerliche Ordnung und regelmäſsige Verfassung bezieht, mit Namen benennen, die von *Stadt* abgeleitet sind.

Herumziehende Nomaden, oder auch in lauter kleinen Dörfern zerstreut wohnende Horden lassen sich nach der Natur der Sache weit schwerer civilisiren, weil sie weniger zusammen kommen, weil sie nicht in so

zahl-

zahlreiche Verhältniſſe und Colliſionen kommen, und alſo auch das Bedürfniſs der Regeln nicht fühlen, wodurch dieſe Colliſionen entſchieden werden, weil endlich ihre mehr unſtäte und unruhige Lebensart dem Nachdenken weniger Platz einräumt.

Demohngeachtet können aus ſolchen Nomaden, oder in Dörfern campirenden Völkerſchaften leicht groſse Nationen erwachſen; und dies iſt auch wirklich geſchehen. — In Ländern, wie in Griechenland, wo die bürgerliche Vereinigung durch Erbauung der Städte anfing, und wo jede dieſer Städte ihre eigne Regierung, Geſetze und Polizey hatten, waren groſse Reiche und die Herrſchaft eines Fürſten über weit ausgebreitete Ländereyen nicht ſo leicht zu erwarten. In Aſien, wo alles Nomadiſch und in keinem Vertheidigungszuſtande war, entſtanden zuerſt die ungeheuren Monarchien, die aus Mangel früherer Nachrichten zugleich dort die älteſten Staaten zu ſeyn ſcheinen. Die Vereinigung und das Zuſammentreten vieler ſolcher Stämme, oder auch die Unterjochung der ſchwächern durch einen zufällig ſtärker

ge-

gewordnen, ist viel eher möglich. Alle wohnen in unbefestigten Dörfern, oder ziehen mit ihren Zelten oder Filzen und Rohrhütten herum. Zwischen der Verfassung der einen Völkerschaft und der andern ist die gröſste Aehnlichkeit, und keine verliert also viel, wenn sie ihre Unabhängigkeit durch Conföderation oder selbst durch fremde Eroberung aufopfert, besonders wenn sie dadurch an der Beute der gemeinschaftlichen Kriegs- und Räuberzüge Antheil bekömmt. Mit der Erbauung der Städte ist ihre Ummauerung und einige Anstalten zu ihrer Vertheidigung verbunden. Es entstehen innerhalb derselben durch das engere Zusammenhalten der Bürger und ihren beständigen Verkehr eigne Gewohnheiten, Sitten, endlich Gesetze. Diese geben dem Bürger eine Liebe zu seiner Verfassung und Haſs gegen Fremde. Ein Eroberer findet also in der Lage und Befestigung der Städte eben so wohl, als in der Gesinnung ihrer Einwohner Hindernisse, die ihn aufhalten.

Mit welcher erstaunlichen Geschwindigkeit sind aus lauter abgesonderten kleinen Völkerschaften

schaften unter Genghiskan und Timurbey die ungeheuren Reiche und Armeen entstanden, welche beynahe den Erdboden zu überschwemmen drohten, und einen Theil desselben eroberten. Diese Beyspiele zeigen uns, wie die alte Assyrische, Babylonische, Medische Monarchie entstanden seyn möge. In diesen grofsen mehr zusammengelaufnen als verbundnen Völkern ist etwas Regelmäfsiges in der Art ihrer Unterordnung und Regierung nicht zu erwarten.

Hier haben wir also zwey einander fast entgegenstehende Entstehungsarten von Staaten. Bey der Erbauung der einzelnen Griechischen Städte und der Errichtung ihrer Republiken zogen sich die zuvor auf einem gröfsern Raume ausgebreiteten Einwohner ins Enge zusammen, schlossen sich in die Mauern einer Stadt ein, und machten ein vollkommnes mehr compactes Ganze, indem sie sich gleichsam verkleinerten. Bey Errichtung der grofsen Asiatischen Reiche vermischten und zerstreuten sich die zuvor abgesondert wohnenden Völkerschaften unter und mit einander über grofse Strecken Landes.

Von diesen beyden Endpuncten gehen nun in entgegengesetzter Direction die Revolutionen aus, durch welche neue Staaten entstanden. Die grossen Reiche zerstückeln sich, die einzelnen Städte treten in Bündnisse. Die grossen Monarchien zerstückeln sich, indem entweder die Gouverneurs der Provinzen, Könige, oder die Anführer einzelner Heere ihre unabhängige Befehlshaber werden. Diese Veränderungen geschehen hier plötzlich und in kurzer Zeit. Daher auch durch solche in dem Schicksal der Völker und in der Natur der Verfassungen wenig geändert wird. Doch kommen solche von einem ungeheuren Corpore sich trennende Nationen und Provinzen, wenn sie ihre Unabhängigkeit zu vertheidigen wissen, und nicht durch beständige Kriege und abwechselnde Eroberer verwüstet werden, leichter zu einiger Ordnung und Sittlichkeit, als jene Reiche selbst gekommen wären, wenn sie in ihrem unüberfehlbaren Umfange geblieben wären.

Die Veränderungen in dem Schicksal und der Macht der Städte gehn viel langsamer vor sich. Deswegen sind auch mit jeden Ver-

Veränderungen in der Macht Veränderungen in dem Zustande der Personen und ihrer bürgerlichen Einrichtung verbunden. Eine ganz eigne Art von Saaten entsteht, wenn eine Stadt zur Herrschaft über andre gelangt. Jede bleibt gemeiniglich doch noch ein Ganzes für sich unter ihren eignen Obrigkeiten und Gesetzen; aber alle müssen der herrschenden gewisse Steuern bezahlen, sie müssen eine gewisse Anzahl Truppen zu ihrer Armee hergeben, sie müssen gewisse Appellationen an deren ihre Richterstüle zulassen, sie müssen wohl auch von ihr (wie die Städte unter der Herrschaft Spartas) eine obrigkeitliche Person oder einen Aufseher annehmen. Unter allen Städten, die auf diese Weise sich ein imperium erworben haben, ist keine, deren Oberherrschaft zu einem so vollständigen und so dauerhaften Staat erwachsen ist, als Rom. Anfangs waren die Bedingungen, unter welchen sie Latium und die Italiänischen Städte beherrschte, keine andern, als unter denen Athen auf den Inseln, Sparta im Poloponnes geherrscht hatte. Sie war mehr das Haupt der Schwächern, als die Königin über Unterthanen. Bey Athen

und

und Sparta, deren Uebermacht immer durch Zeiten der Schwäche unterbrochen wurde, und endlich unter Macedonischen Siegen ganz unterlag, ist es auch nie weiter gekommen. Bey Rom aber wurde durch die Länge der Zeit, und die immer mehr sich befestigende Gewohnheit zu befehlen und zu gehorchen, die Ungleichheit zwischen ihr und ihren Bundesgenossen und dieser unter sich und gegen die eigentlich eroberten Provinzen immer grösser. Das einzige Beyspiel in der Welt von einer Stadt, die sich einen grossen Staat zusammen erobert hat, giebt Rom. Rom giebt auch das erste Beyspiel eines grossen Reichs, welches eine regelmässige Verfassung, geschriebene Gesetze, bestimmte Stufen der Würden, und genau bezeichnete Departements der verschiednen Aemter hat. — Keine alten königlichen Eroberer haben noch in der Welt den Nutzen gestiftet, den sie einer erobernden Stadt zuerst zu danken hat. Jene brachten aus ihrem nur halbgesitteten Lande keine vollkommnere Gesetzgebung und Polizey in die eroberten Staaten, als welche sie selbst hatten. Und gemeiniglich vermehrte sich mit der Grösse auch die

Unordnung. Selbst die Schnelligkeit ihrer Eroberungen verhinderte sie, wenn sie auch gesittet und unterrichtet gewesen wären, wie Xenophon den Cyrus vorstellt, ihren neuen Unterthanen ihre Einsichten und Sitten mitzutheilen, oder gehörige Anstalten zu einer regelmäfsigen Regierungsform zu machen. Das Reich der Parther und des Mithridates, die zu Zeiten entstanden, da schon griechische Wissenschaften, Cultur und Gesetzgebung sich über Asien verbreitet hatten, haben doch keine Spur von Vorzügen in Verfassung und Verwaltung, vor ihren ältern Brüdern, dem Assyrischen und Persischen Reiche. Eine Stadt hingegen wie Rom, die zuerst innerhalb ihrer Ringmauren feste Gesetze und eine regelmäfsige Regierungsform zugleich mit gewissen Grundsätzen der Moral und Erziehung eingeführt hatte, und die nunmehro Schritt vor Schritt in ihren auswärtigen Eroberungen fortschritt, eine solche Stadt konnte nach und nach die städtischen Regulativen zu den Gesetzen ganzer Länder machen, konnte die Mittel auffinden, die abgesonderten Glieder ihrer Herrschaft unter einander und mit sich zu verknüpfen, konnte ihre

Spra-

Sprache, und mit derselben ihre Wissenschaften, Sitten und Geist mittheilen, und auf diese Weise, wenn das Glück sie, wie es bey Rom wirklich geschah, begünstigte, den ersten grofsen regelmäfsigen Staat bilden, der wieder Muster und Gesetzgeber für die folgenden seyn konnte.

Aus Horden sehen wir demnach grofse erobernde Völker erwachsen, und diese sich in kleinere Monarchien theilen — alles mehr durch Zufall und Nothwendigkeit, als nach Absicht und politischer Weisheit, daher bey diesen Staaten Verwaltung und Politik immer sehr unvollkommen blieb.

Städte sehen wir sich mit einander verbinden, unter ihnen eine oder die andere das Uebergewicht und oberherrliche Rechte bekommen: und unter diesen Hauptstädten der Welt endlich *eine* eine grofse und dauerhafte Herrschaft gründen. Und so wie schon die Erbauung der Stadt absichtlichen Plan, Einstimmung mehrerer, und gewisse Einsichten voraussetzt: so ist auch von innen alles Licht so wie alle politische Weisheit in der

 Welt

Welt ausgegangen. Die ſtädtiſchen Republiken ſind die erſten republikmäſſig verfaſsten Staaten geweſen, die ſich nach geſchriebenen Geſetzen regierten, und zur Verwaltung der Rechtspflege, der kriegeriſchen und der ökonomiſchen Angelegenheiten eine gewiſſe Kunſt anwendeten. Und die erobernden Städte ſind auch die erſten billigen und geſetzmäſſigen Herrſcher geweſen, unter denen ganze Länder an der Polizey und an der Ordnung Theil nahmen, die ehemals nur innerhalb ſolcher ummauerter Plätze zu finden war.

Nachdem ſich der Erdboden unter dieſe zwiefache Gattung von Staaten (die ſelbſt wieder viele untergeordnete Klaſſen haben) vertheilt hatte: war nun der Weg zu neuen Revolutionen mannichfaltig eröfnet. Sie alle genau durchzugehn, erfordert einen gröſseren Geſchichtskundigen als ich bin. Ich will nur einige nahmhaft machen, die mir merkwürdig ſcheinen, und auf dieſe Weiſe noch nicht, wie ich glaube, mit einander verglichen worden ſind.

Noch ſelbſt in unſern Tagen entſtehen in Aſien, namentlich in Indien und Perſien

Staa-

Staaten, indem ſich der Anführer eines Trupps Soldaten Städte und Dörfer zuſammen erobert, ſo wie bey uns ſich ein reicher Edelmann Herrſchaften zuſammenkauft. Ein Mann, wie Hyder Aly, der nicht einen Fuſsbreit unabhängigen Landes beſitzt, der nur der Befehlshaber eines andern Fürſten, oder der Commandant einer Feſtung iſt, kann, wenn er ſich ſeine Soldaten, oder die Beſatzung einer Feſtung ergeben zu machen weiſs, wenn er tapfer und glücklich iſt, ſich von ſeiner Abhängigkeit losmachen, kann ſo lange rauben und plündern, bis er endlich dadurch ein Eigenthum erhält, und kann, indem er dies zum Werkzeug neuer Siege macht, endlich ein ganz neues Corpus von Ländern und Provinzen zuſammenvereinigen, über welches er König und Fürſt wird. — Es iſt augenſcheinlich, daſs ſolche Revolutionen nur ſtatt finden, wo die vorher beſtehende Staatsverfaſſung ſehr unvollkommen iſt. Allenthalben, wo die Soldaten mehr ihrem Anführer als ihrem Landesherrn ergeben ſind, da iſt keine wahre Polizey, keine Feſtigkeit der Regierung, keine bürgerliche Ruhe möglich. Aber ſolche erobernde Avanturiers

müſſen auſser der Zuneigung ihrer Soldaten auch anderweitigen Vorſchub zu ihren Unternehmungen bekommen, der in einem regelmäſſigen und gut regierten Staate nicht ſtatt findet. Die Begriffe von Rechten der Regenten und Pflichten der Bürger müſſen ſich da gar noch nicht feſtgeſetzt, die Unterthanen eines Staats müſſen ſich da gar noch nicht innig mit einander vereinigt haben, wo es einer Räuberhorde und ihrem Haupte ſo leicht werden ſoll, dauerhafte Eroberungen zu machen. Je häufiger ſolche Revolutionen geſchehen, deſto mehr ſind neue möglich. Denn nur die Gewohnheit kann Rechte und Geſetze in den Gemüthern der gemeinen Menſchen befeſtigen: und nur eine Reihe von Generationen, die immer dieſelbe regierende Familie zu reſpectiren, die immer denſelben Umfang von Territorium als ihr Vaterland anzuſehen gelernt haben, kann den Menſchen nach und nach diejenige Anhänglichkeit an ihren Staat oder an ihren Monarchen geben, daſs ſie ſich aus allen Kräften einem fremden Eroberer, und noch mehr einem aus dem Staube ſich erhebenden Abentheurer widerſetzen. Daher iſt auch keine

Ge-

Geſchichte reicher an ſolchen Revolutionen entſtehender und fallender Staaten, als die Geſchichte Jndoſtans. Völkerſchaften, deren Namen man vor hundert Jahren noch nie gehört hat (wie z. E. die Maratten) kommen aus ihrem Staube hervor, oder von ihren Bergen herunter, und ſtiften in kurzer Zeit mächtige Reiche. Aus dem niedrigſten Privatſtande erheben ſich Familien zur Unabhängigkeit und Herrſchaft, und errichten ſich Throne. Aber alles vergeht eben ſo ſchnell, als es entſtanden iſt. Keine Beſitzung iſt ſicher, kein Staat auf dauerhaften Grundpfeilern erbaut. Die zuſammengeraubten Ländereyen trennen ſich entweder wieder von ſelbſt, ſobald ein ſchwacher Nachfolger den erſten tapſern und klugen Eroberer ablöſst; oder auf den Fuſsſtapfen des letzten geht wieder ein anderer Räuber einher, der zerſtöhrt, was jener gebaut hat, und ein neues Gebäude für künſtige Verwüſtungen aufführt.

In unſerm Europa iſt kein Urſprung der Staaten bekannter, als der, wodurch aus den Trümmern der Römiſchen Herrſchaft

besondere Monarchien wurden. Dieser Ursprung setzt voraus, auf der einen Seite ein Land, das schon in einen regelmässigen Staat vereinigt ist und ein Ganzes macht, wie z. B. Gallien oder Brittanien war, auf der andern Seite eine schon ansehnliche Nation, die aus mehreren Völkerschaften erwachsen war, und sich unter einen gemeinschaftlichen Anführer vereinigt hatte, übrigens noch fester Sitze und einer bürgerlichen Verfassung ermangelt, als womit solche Wanderungen nicht bestehen können. Wenn nun eine solche halbgesittete, zahlreiche und einige Nation, dergleichen die Franken waren, ein vorher schon bewohntes, vereinigtes, und als ein Staat regiertes Land erobert, sich in demselben ausbreitet und festsetzt, und die alten Einwohner unterjocht, ohne sie auszurotten: so entspringt daraus ein neuer Staat derjenigen Art, als die Franken in Gallien, die Westgothen in Spanien, die Angelsachsen in Brittanien errichteten. Die Zeitfolge hat gelehrt, dass diese Gründungen sehr dauerhaft, dass die darauf erbauten gemeinen Wesen von sehr solider Consistenz gewesen sind, und der zerstöhrenden Gewalt der Zeit mehr als

alle

alle ältern Staaten getrotzt haben. Ist es deswegen, dass hier zwey Principien der Verbindung zusammen kamen, die bey den alten Staaten und bey den Staaten anderer Welttheile gemeiniglich getrennt waren, die Verbindung durch den Wohnsitz und die durch die Völkerschaft? Wir haben gesehen, dass Monarchien entstanden, indem ganz ungleiche Nationen von verschiedener Abstammung und Sitten, weil sie zufällig bey einander wohnten, oder neben einander herumschwärmten, sich zusammen incorporirten, oder indem sie von einem gemeinschaftlichen Feinde überwunden und unterjocht wurden.

An andern Orten sind viele Stämme einer Nation, einer Sprache und eines Ursprungs zusammengetreten, und haben eines ihrer Stammhäupter zum allgemeinen Fürsten gemacht, ob sie gleich kein bestimmtes Land als ihr Eigenthum ansahen, noch sich in gewisse Gränzen einschlossen. In unserm obigen Falle kam beydes zusammen. Die erobernde Nation machte schon Einen Körper aus, und hatte einen Fürsten. Das Land, welches sie eroberte, machte wieder

einen Körper aus, hatte ſeine Gränzen, ſeine Städte und Dörſer, ſein Centrum, ſeinen Zuſammenhang. Indem alſo jene Nation ſich in dieſen, für ſie ſchon zubereiteten Wohnſitzen niederlieſs, und ihre eigne perſönliche Anhänglichkeit unter ſich und an ihren Chef noch beſeſtigte durch die Unterordnung und Verkettung der Territorialbeſitzungen, in welche ſie ſich theilte, ſo muſste daraus nothwendig die ſicherſte und feſteſte Vereinigung einer Nation entſtehn, die noch die Welt je geſehen hatte: und die Vereinigung allein giebt Stärke. Dieſelbe Feſtigkeit hatte der deutſche Staat in den uralten Sitzen der Nation nicht, welche die von Deutſchen in den Römiſchen Provinzen errichteten erhielten. Da blieben die getheilten Völkerſchaften noch lange getrennt. Die Thüringer, die Sachſen, die Schwaben, die Bayern machten immer eine eigne Nation aus. Ihren Herzögen wurde es daher auch leichter, wo nicht ganz unabhängig zu werden, doch einen Staat im Staate zu bilden, der dem Flor des Ganzen und der regelmäſsigen Verwaltung Hinderniſſe in den Weg legte.

Eine

Eine zweyte Art der Stiftung neuerer Reiche, die auch einzig in ihrer Art ist, hat Europa in den Normännischen Eroberungen in Italien gesehen. Sie hat mit der Indostanischen Staatsrevolution einige Aehnlichkeit, aber sie ist doch noch von derselben verschieden. Man kann jenes die Staaten der irrenden Ritter nennen, da diess Räuberstaaten sind. Beyde können nur in zerrütteten Staaten und bey dem Streite mehrerer Herren ihr Glück machen. Nur jene erscheinen als Ritter und Beschützer, die zuerst aus Dankbarkeit einen Theil des vertheidigten Landes zum Eigenthum bekommen, und dann das übrige durch Heyrath und Eroberung dazu erwerben. Diese zeigen sich von Anfang an als Feinde ihrer Nachbarn und Usurpatoren ihrer Güter, und verbinden also gar keinen legalen Anspruch mit dem allgemeinen Naturrechte der Stärke und der Gewalt. Es ist bekannt, dass die Saracenen, Griechen und Lombardischen Fürsten um den Besitz von Unter - Italien kämpften, als die Söhne Tancreds erschienen, und ihren Glaubensgenossen gegen die Ungläubigen beystanden. Wie sie dafür zuerst von den Herzö-

gen

gen von Neapel belohnt wurden, wie das Glück, das sie gefunden hatten, mehrere Abentheurer ihrer Nation hinzog, wie sie mit diesen vereint, weiter um sich griffen, und wie endlich ihre recht- und unrechtmäſsige Besitzung von den Päpsten autorisirt wurde, ist bekannt. Es ist gewiſs, daſs ohne diese Sanction ihre Herrschaft nicht würde so dauerhaft gewesen seyn. Lange aber, und noch jetzt, empfanden diese herrlichen Länder die Folgen jener Revolution und der unvollkommnen Staatsverfassung, die solchen Königreichen, von irrenden Rittern mitten unter Kriegen gestiftet, eigen seyn muſsten.

Nachdem sich ganze Nationen in groſsen Ländern festgesetzt hatten, war der Zusammenhang der Provinzen und Völkerschaften zu einem Staate zwar nicht mehr so zerstörbar als in alten groſsen Reichen, wo entweder nicht *Eine Nation* das ganze Land bewohnte, oder das von ihnen besetzte Land nicht *Ein Land*, sondern aus unabhängigen Theilen zusammengebracht worden war. Indessen die Mittel selbst, welche die einwandernden und erobernden Nationen und deren

ren Beherrſcher brauchen, ihre Erwerbungen ſicher zu ſtellen, wurden die Urſachen zu neuen Abſonderungen der Provinzen.

Ich rede von der Feudal-Verfaſſung, wo Ländereyen, gröſsre und kleinre, mit vielen landesherrlichen Rechten an Beſitzer ausgetheilt wurden, unter Auflegung ſolcher Verbindlichkeiten, die nur bey gewiſſen Gelegenheiten zu erſüllen waren, dergleichen vornehmlich Kriegsdienſte und periodiſche Abgaben waren. Dazu kam, daſs die groſsen Staatsämter ſelbſt durch Ländereyen beſoldet wurden, deren Früchte derjenige lebenslänglich genoſs, welcher jene Aemter bekleidete. Verbindlichkeiten dieſer Art erwecken nicht das beſtändige Gefühl der Unterwürſigkeit, ohne welches das Anſehen des Oberherrn nie feſtgegründet iſt.

Dieſes iſt die Veranlaſſung zur Errichtung neuer ſubordinirten Staaten geworden, die in den andern Lehnreichen zuletzt unter der anwachſenden Macht der Monarchen ſich beugen muſsten, in Deutſchland aber zum Theil zur Unabhängigkeit gediehen ſind.

In

In dieſem unſern Deutſchland ſehen wir Fürſten auf zweyerley Art entſtehen. Erſtlich aus bloſsen Edelleuten, die durch Kauf und Heyrath immer neue Güter erwerben, dieſelben endlich durch einen groſsen allgemeinen Titel, und durch das Geſetz der Untheilbarkeit in der Erbfolge zu einem ſolchen Ganzen machen, mit dem Umfange ihrer Beſitzungen zugleich auch den Umfang ihrer Rechte ausdehnen, und ſo endlich als Mächte des zweyten Ranges auftreten. In keinem Staate iſt dieſes Aufblühen eines neuen Staates aus einem adlichen Hofe ſo gut von ſeinem erſten Anfange an zu verfolgen, als in der Geſchichte von Würtenberg. Und Herr Spittler hat in ſeinem Buche über dieſelbe die Data dazu ſehr deutlich angegeben.

Die Burgundiſchen Länder wurden zwar ſchon aus gröſsern Maſſen, aber auf ähnliche Weiſe von einer Nebenlinie des franzöſiſchen Hauſes im 14ten und 15ten Seculo zuſammengeſetzt, würden, wenn dieſe Familie nicht erloſchen wäre, ohne Zweifel zu einem groſſen und ſehr mächtigen Königreich erwachſen ſeyn, und formiren jetzt noch zwey beträchtliche Staaten.

Ueber-

Ueberhaupt haben die ſeſten beſtimmten oder mehr reſpectirten Geſetze der Erbfolge in neuen Zeiten öfterer Gelegenheit gegeben, neue Combinationen von Ländern in Europa durch Heyrathen entſtehen zu ſehen, als dieſes in den ältern Zeiten geſchah. — Auf demſelben Wege ſind aber auch unbedeutende Herrſchaften zu groſsen und wahren Staaten geworden.

Ein zweyter Urſprung der Fürſtenthümer in Deutſchland ſind die erblich gewordenen groſsen Staatsämter der Herzöge, Markgrafen und Grafen. Das Eigne dieſer Verfaſſung war, daſs die mit ſolchen Aemtern bekleideten auſser der obrigkeitlichen Aufſicht über einen gewiſſen Landesdiſtrict auch das Eigenthum über beträchtliche Güter in demſelben bekamen. Zwar anfangs nur auf Lebenszeit, ſo wie die Würden nur perſönlich waren, an welchen jene Rechte und Beſitzungen hingen. Aber dieſe doppelte Autorität des Amts und des Eigenthums in einer Perſon vereinigt, gab derſelben bey der Schwäche der Regierungen und dem Mangel beſoldeter Armeen in der ihr untergeordneten

Pro-

Provinz gar bald ein Uebergewicht über den Monarchen, von welchem sie in diese Würde eingesetzt worden waren. Eine Folge davon war, dass die Würden sammt den daran haftenden Besitzungen erblich wurden. Und dies gab wieder herzoglichen oder gräflichen Familien neue Mittel, ihre Macht und ihr Eigenthum zu vermehren. Besonders hatten die an den Gränzen unter den Namen der Markgrafen gesetzten Beschützer des Reichs dazu die meiste Gelegenheit, da sie Raum vor sich hatten, ihre Districte und ihre eigenthümlichen Domainen durch Eroberungen über die Feinde des Reichs zu vergrössern.

Noch muss ich der Staaten gedenken, welche durch die Eroberungen der Ritterorden im Norden von Europa entstanden sind, und aus denen einer ein Grundbestandtheil eines der jetzt blühendsten Monarchien dieses Welttheils geworden ist. Eine Gesellschaft unverheyratheter adlicher Männer, die sich durch Mönchs-Gelübde der Keuschheit, des Gehorsams und des Militairdienstes gegen die Ungläubigen mit einander verbanden, und sich

ſich durch Aufnehmung neuer Glieder immer ergänzten, machten an ſich ſchon einen Staat im Staate aus, ſo lange ihr geiſtliches Oberhaupt ſein Recht behielt, und ſie in ihrem Zuſammenhange untereinander und ihrer Subordination unter dieſes unwankend waren. Es würde indeſs dieſe Verbindung nicht lange in ihrer Genauigkeit beſtanden haben, wenn ſie nicht Feinde aufgeſucht hätten, die ſie gemeinſchaftlich bekämpfen wollten. Die unchriſtlichen mahomedaniſchen Staaten in Aſien gaben die erſte Gelegenheit zu Errichtung dieſer Orden, die heidniſchen uncultivirten Nationen im Norden von Europa unterhielten und vollendeten ihr Syſtem. Die Länder Preuſsen, Liefland, Curland waren zwar ſchon von Nationen beſetzt, die in einer bürgerlichen Gemeinſchaft lebten. Der Orden, welcher ſie eroberte, brachte aber zuerſt einen feſtern Zuſammenhang unter denſelben und eine regelmäſsige Regierungsform hervor.

Um demnach die bisher genannten Entſtehungsarten von Gemeinweſen mit einem Blick zu überſehen: ſo ſind es entweder in

den Ringmauern einer Stadt zusammenvereinigte Dörfchen, oder in ein National-Corpus zusammenvereinigte Nomaden. Aus jenen Städten werden, wenn sie glücklich sind, Häupter von Bündnissen mehrerer Städte. In ihnen bildet sich Politik, Staatsverfassung und Moral, und geht von ihnen in die Länder aus, die sie nach und nach an sich anknüpfen. Aus den vereinigten Nomaden werden grosse Monarchien, die sich bald wieder vertheilen, und kleinere Reiche bilden. In beyden Arten sind die Revolutionen häufig und die Kriege unaufhörlich. Eine Menge unabhängiger freyer Städte finden immer Ursache zu Streitigkeiten, die, da kein Höherer unter ihnen Richter seyn kann, durch die Waffen ausgemacht werden müssen. Grosse Reiche ohne regelmässige Verfassung sind beständigen Empörungen ausgesetzt.

Einige Ruhe erhält die Welt, da *Eine Stadt* ein grosses Reich bildet. — Eine noch grössere und längere Ruhe erhält sie, da Nationen, die sich in uncultivirten Ländern zu Einem Ganzen vereinigt haben, in culti-

vir-

virten und ſchon an ein Centrum geknüpften Ländern ſich feſtſetzen.

Von dieſer Zeit an entſtehen Staaten nur durch Zerſtückelung oder neue Zuſammenſetzung der alten.

Der Urſprung eines Gemeinweſens beſtimmt auf lange Zeit den Geiſt deſſelben. Und die Politik der erſten Städte, die der älteſten Nationen, die der ſpäten Eroberer iſt immer verſchieden, bis endlich lange Dauer der Staaten und allgemeine Mittheilung der Ideen die Maximen der Regierung in allen einander ähnlich macht.

FERNERE ZUSÄTZE
ZU
MEINER GESCHICHTE DER PHYSIOGNOMIK
IM 8. STÜCKE DER BEYTRÄGE.

Zu Seite 32.

Ueber die Anecdote vom Zopyrus ist auch *Gesner* in seinem Socrates Sanctus paederasta 19 — 23 nachzusehen. Aber er spricht ebenfalls so, als ob Zopyrus die ganze Physiognomie des Socrates gedeutet hätte. Mit Vergnügen fand ich übrigens, dass Gesner auch schon einen solchen physiognomischen Prozess angestellt hat, wie ich S. 72 f.

Zu

Zu S. 82.

Beym *Theocritus* findet ſich ein Phyſiognom *Euſtheneus* genannt in einer Grabſchrift auf ihn. S. Theocriti Editt. und Brunks Anal. I. p. 379.

Ἐπιτάφιον Εὐσθενοῦς
τοῦ φυσιογνώμονος.

Εὐσθενέος τὸ μνᾶμα· φυσιγνώμων ὁ σοφιστὴς
Δεινὸς ἀπ' ὀφθαλμοῦ καὶ τὸ νόημα μαθεῖν.
Εὖ μιν ἔθαψαν ἑταῖροι ἐπὶ ξείνης ξένον ὄντα·
Χὑμνοθέτης αὐτοῖς δαιμονίως φίλος ἦν
Πάντων, ὧν ἐπέοικεν. ἔχει τεθναὼς ὁ σοφιστὴς,
Καί περ ἄκικυς ἐών· εἶχ' ἄρα κηδεμόνας.

Zu S. 101.

Eine wichtige Abhandlung iſt hier noch zu vergleichen von *Jo. Reiske.* De imaginibus Jeſu Chriſti factis iuxta Lentuli epiſtolam etc. Jena 1672. 4.

Zu S. 104.

Noch ein antiphyſiognomiſches Sprichwort kommt in *Eurip. Medea* 218 vor:

Δίκη οὐκ ἔνεστ' ἐν ὀφθαλμοῖς βροτῶν.

Vergl. *Dan. Heinſius* Exercit. ſacr. VI, 2.

Zu S. 109.

Ueber den Loxius oder Loxus hat auch Hr *Buhle*, wie ich ſo eben finde, nichts Beſtimmteres beygebracht. S. deſſen Abh. de fontibus unde Albertus M. libros de animal. hauſerit, in den Commentt. Götting. To. XII. p. 101 ſq.

Zu S. 126.

Ein phyſiognomiſches Gedicht, (vermuthlich aus dem ſechszehnten Jahrhundert) beſchreibt Fr. *Adelung* in ſeinem Werke: *Altdeutſche Gedichte in Rom* etc. S. 165 f.

Auch gehört in dieſes Verzeichniſs:

Phiſonomei: Complexio und Art eines jeden Menſchen auſs Geſtalt und Form des Angeſichts Glider und allen geberden zu erlernen. 1514 vollendet durch Hans Schönsberger zu Augsburg 4to. S. *Panzers* Annalen S. 345 und 374.

Hr. *Koch* im Compend. der d. Liter. Geſch. S. 64 fragt: ob dieſes einerley ſey mit einer Phyſiognomik, welche 1511 zu Straſsburg bey Mathis Hupfuff in 4to unter dem Titel herausgekommen iſt: *In dieſem*

büch-

büchlin wird erfunden von complexion der menschen, zu erlernen leibliche und menschliche natur ir siten, geberden und nayglichayt zu erkennen und zu urthaylen.

Zu S. 170.

Peuschels Abhandlung über Physiognomie etc. Leipz. 1769 ist ein Werk unter aller Kritik.

Zu S. 187.

Ein neues Werk, meist Auszug aus Lavatern: Essay sur la physiognomie des corps vivans considerée depuis l' homme jusqu' à la plante, par J. J. *Sue.* Par. 1797. (deutsch 1799)

VERSCHIEDENE IDEEN

ÜBER

UND ZUR MORAL.

AUS NEUERN SCHRIFTEN.

Das Werk der Baroneſſe *Stael von Hollſtein. Ueber den Einfluſs der Leidenſchaften auf das Glück der einzelnen Menſchen und der Völker* behandelt einen ſehr wichtigen Theil der Moral.

Der Hauptgedanke des ganzen Werks iſt, zu beweiſen: 1) daſs die vollkommne Glückſeligkeit ein leerer Traum, daſs ſie mit den Leidenſchaften unverträglich ſey, weil dieſe uns abhängig machen, daſs ſie aber gleich-

wohl

wohl ohne Leidenfchaften unmöglich fey, weil diefe allein Quellen lebhafter angenehmer Empfindungen find, und dafs unfere Leidenfchaften durchaus von uns unabhängig find. 2) Dafs es für Charaktere, die ohne heftige Leidenfchaften find, eine Art von Halbglückfeligkeit geben könne, welche aus dem Studieren, aus der Philofophie und aus der Wohlthätigkeit entfpringt.

Die Leidenfchaften find alfo nach diefem Syftem folche Empfindungen, die, als Herrfcher unfrer ganzen Seele, uns nöthigen, theils fremde Unterthanen zu fuchen, theils Andern zu dienen. Dahin gehören Ruhmfucht, Ehrgeiz, Liebe. Aufserdem giebt es *egoiftifche Neigungen*, wie die Liebe zum Spiel, zum Geiz und zur Trunkenheit; endlich folche Leidenfchaften, die kein pofitives Vergnügen zum Zweck haben, fondern blofs das Bedürfnifs zu fchaden befriedigen wollen, *negative Leidenfchaften*, dergleichen Neid, Rachfucht und Bosheit find.

Nächft diefen Leidenfchaften werden in dem Syftem diejenigen *Empfindungen* gefondert, welche der Freundfchaft, der Liebe und der Religion geweiht find.

Einen

Einen dritten Platz behaupten die im System so benannten *Hülfsmittel, die der Mensch in sich selbst findet*, nehmlich Studieren, Philosophieren und Wohlthun.

Die Unterscheidung der Leidenschaften in *unterwerfende* und *freylassende*, worauf in dem ganzen System viel gebaut wird, ist wahr, neu und nützlich. *) Die letztern sind unter dem unbestimmten Namen *Hülfsmittel, die man in sich findet*, begriffen. Die Leidenschaften der erstern Art zerfallen in zwey Unterarten; die eine begreift diejenigen, welche unsere Existenz von der Existenz eines andern abhängig machen; die andere befaßt diejenigen, welche die Existenz anderer in die unsrige gleichsam herüberziehn, die eigentlich egoistischen.

Uebrigens sind es nur die einzelnen Ausführungen und besondern Anwendungen, wodurch sich dieses Werk empfiehlt. Die Verfasserin hat mehr beobachtet, als durchdacht, mehr

*) Sie ist von der Eintheilung, welche *Smith* macht, unterschieden. Seine geselligen, ungeselligen und mittlern Neigungen sind etwas anders.

mehr Thatſachen bemerkt, als ihre Urſachen und Folgen ergründet, ſie hat mehr ein Syſtem gemacht, um ihre Gedanken zu verbinden, als daſs ihre Gedanken ſie auf ein Syſtem geführet hätten.

Wenn von dem Nutzen deſſelben die Rede iſt, ſo kann man gradehin ſagen, daſs die Moral als Wiſſenſchaft nichts dadurch gewonnen hat, und daſs die Moralität noch weit weniger dabey gewinnen kann.

Nicht ſehr verſchieden in der Hauptſache ſind von dieſem Syſtem die moraliſchen Grundſätze, die in dem ſehr unphiloſophiſchen Werke von *Dupont, de la Philoſophie de l'Univers* *) ausgeſtreut ſind.

Eine der fruchtbarſten und gefallendſten Anſichten iſt die: daſs nicht das individuelle Intereſſe, ſondern *die Fähigkeit zu lieben*, das Prin-

*) Sehr treffend nennt es Röderer un recueil des poeſies fugitives en proſe, qu'il ne faut juger, que par le plaiſir que donne ſa lecture. — Dupont warnt vor dem *Sitten verderbenden Glauben an Gott*!!!

Princip der Gefellfchaft und der verfchiedenen Stufen der Gefelligkeit unter den lebendigen Wefen fey. Eben diefe Fähigkeit zu lieben mit dem daraus entfpringenden Bedürfniffe geliebt zu werden, macht den moralifchen Charakter des Menfchen aus. Menfchen von der reinften Moralität find folche, die es am beften verftehen zu lieben.

Man wird fich bey diefen Gedanken an das moralifche Syftem unfers *Thomafius* erinnern.

Gegenwärtig ift das *Garvifche* Werk: *Eigene Betrachtungen über die allgemeinften Grundfätze der Sittenlehre*, gewifs in den Händen aller meiner Lefer. Er hat in diefem, fo wie in der *Ueberficht der verfchiedenen Moralfyfteme* an verfchiedene beynahe vergeffene Bearbeitungen der Moral, z. B. die von *Wollafton* und *Clarke* *) erinnert, und felbft eine

*) Will. Wollaftons Religion of Nature delineated. Lond. 1724. 4.
Sam. Clarke A Collection of papers — relating tho the principles of natural Philofophy and

eine vortrefliche populäre Darſtellung gegeben.

Aber es wird auch manchem Leſer nicht unangenehm ſeyn, einen früheren flüchtigen Entwurf über Moral von dieſem Philoſophen, von dem kein einziges Wort verloren gehen ſollte, hier zu finden.

Es ſcheint mir zur leichtern Befolgung der moraliſchen Vorſchriften ſehr nützlich, wenn man ſie ſimplifiziert, ſo weit es ohne Aufopferung der Wahrheit oder Verſtümmelung der Begriffe geſchehen kann. Mir leuchtete bey einer neulichen Selbſtbetrachtung folgende Darſtellung dieſer Vorſchriften auf eine ſo angenehme Weiſe ein, daſs ich geneigt wurde, ſie auch andern mitzutheilen.

Alles, was Tugend heiſst, und was, wenn es ſich in Handlungen äuſsert, Pflicht genannt wird, läſst ſich unter die beyden Geſichtspuncte bringen, des *moraliſch beſten paſſiven* und

and Religion. Lond. 1717. Vergl. deſſelben A demonſtration of the Being of God. (Deutſch Braunſch. 1756).

und des *moralisch besten thätigen Zustandes.* Aus diesen beyden Sachen, Thun und Leiden, ist unser ganzes Leben, unser Wesen, unser Seyn, in so fern wir es gewahr werden — und nur in so fern kommt es für uns in Betrachtung — zusammengesetzt. Wir werden afficirt, und wir handeln. Veränderungen werden in uns hervorgebracht, die wir empfinden, oder wir bringen Veränderungen hervor, und sind uns unsrer Thätigkeit bewufst. Daraus entstehen zwey Hauptarten der Tugend, eine *leidende* und eine *thätige. Zufriedenheit mit unsern Schicksalen* scheint mir die erstere, — *Wohlwollen* und *Gutthätigkeit* die zweyte zu seyn. Aus beyden Eigenschaften in ihrem gröfsten Umfange und zusammengenommen scheinen mir die menschlichen Tugenden, als aus ihrer ersten Quelle herzufliefsen. In Ertragung des Bösen scheinen mir die menschlichen Pflichten als in ihren letzten Endpuncten zusammen zu laufen. Wenn ich mich einer schon etwas veralteten und in mancher Absicht unschicklichen Eintheilung der Pflichten bedienen dürfte, so würde ich sagen, dafs das erstere den Inbegriff der Pflichten gegen Gott,

Gott, das andere den Inbegriff der Pflichten gegen die Menschen bezeichne.

In Absicht Gottes können wir eigentlich keine Pflichten ausüben, weil wir nicht auf ihn wirken können. Alles, was von uns gefordert werden kann, ist eine Gesinnung, ein Betragen, wie sie den besten, den reinsten Begriffen von Gott gemäſs ist. Aber diese Begriffe sagen: daſs alle Eigenheiten unsrer Natur, alle Umstände, und alle Veränderungen, die in beyden vorgehen, ihren letzten Ursprung in Gott haben; und daſs alles, was er macht und zuläſst, im Ganzen das möglich beste ist. Beruhigung des Gemüths also bey dem Unangenehmen, was wir fühlen und doch nicht wegschaffen können, ist die gröſste, oder vielmehr die einzige Verehrung, die wir Gott darzubringen vermögen, indem wir dadurch unsre Ueberzeugung von seiner Güte und Weisheit erklären.

Und was bleibt uns auch in diesem grossen Bezirke der Dinge, welche, von uns ganz unabhängig, durch angebohrne Beschaffenheiten unsrer körperlichen und geistigen Natur, oder

durch

durch die Verhältnisse und Veränderungen des Weltlaufs bestimmt werden; was bleibt in diesem Bezirke für uns zu thun übrig? Vorausgesetzt, dass wir wirklich nichts dabey ändern können, so ist nur *ein* Geschäft uns übrig gelassen — dies, unsre Natur, soviel es möglich ist, dabey aufrecht zu erhalten, das Thätige von dem Leidenden so wenig als möglich unterdrücken zu lassen, unsre Freyheit gegen das, was unsre Freyheit einschränkt, so viel als möglich zu vertheidigen. Und wodurch ist dieses anders zu erreichen, als durch Gelassenheit, Geduld, stillen Geist, Gemüthsruhe, oder, wie man es nennen will, was die vorzüglichern, edlern Menschen im unthätigen Zustande, und vorzüglich im Leiden unterscheidet?

Auf der andern Seite läuft alles moralische Gute im *Handeln* auf Wohlwollen zusammen. Lieben, die Glückseligkeit aller empfindenden Wesen, nach Maassgabe ihrer Verbindung mit uns, gerne sehen, begehren und befördern, das ist der Grund, oder die Summe aller rechtmässigen, guten und heroischen Handlungen.

Viele

Viele Pflichten entſtehn aus einer Miſchung und Vereinigung beyder Tugenden. Es muſs dabey ertragen, und es muſs dabey gehandelt; — dem Eindrucke des Uebels auf unſer Gemüth muſs geſteuert, und Gutes muſs zugleich bewirkt werden. Ja diejenigen Handlungen, welche uns das wahre Gepräge ächter Tugend zeigen ſollen, müſſen die leidende und die thätige Güte in ſich vereinigen. Wir erlangen Aufopferungen zu ſehn, wo wir groſse Tugenden bewundern ſollen. Eine jede Aufopferung aber ſetzt eine gelaſſene mit Gemüthsruhe verbundene Ertragung eines Schmerzes voraus. Wenn in der Gefahr den Helden dieſe Gleichmüthigkeit, dieſe Zufriedenheit verlieſse: ſo würde er durch den Aufruhr verdrüſslicher oder ängſtlicher Gefühle ſeiner Beſonnenheit beraubt, und an der Ausführung ſeines gemeinnützigen Werks verhindert werden.

Eben ſo iſt die Tugend der Mäſsigkeit zuſammengeſetzt. Die Begierde, wenn ſie zum Genuſſe gelangt, will im Genuſſe immer weiter gehn. Die Mäſsigkeit hört bey dem von dem Verſtande angegebenen Puncte der

Befriedigung auf, — auch wenn die Begierde noch fortdauert, und wenn daher bey Endigung des Vergnügens eine verdrüſsliche Leere zu erwarten ſteht. Je gelaſſener der Menſch das Unangenehme erträgt: deſto leichter wird er ſich in der Verſolgung des Vergnügens mäſsigen.

Alles, was in Krankheiten, oder in ſolchen Unglücksfällen, die wie Krankheiten auf das Gemüth wirken, als Pflicht geſordert werden kann, iſt *Geduld*. Alles, wodurch eine höhere Vortreſflichkeit des Geiſtes dabey ſich offenbaret, iſt *Heiterkeit*, die nur ein gröſserer Grad von Geduld iſt.

Die Pflicht des Fleiſses bey der Arbeit iſt nichts anders, als eine Verbindung der Geduld mit der Wohlthätigkeit; — der Standhaſtigkeit, womit man eine verdrüſsliche Empfindung, die Ermüdung, erträgt, und der Treue, womit man ſeine Kräſte zu nützlichen Abſichten anwendet.

Groſsmuth, Vergebung der Beleidigungen, die geſahrvolle Vertheidigung des Vaterlandes, alle dieſe ſchweren und heroiſchen Tugenden

genden werden nur deswegen höher als andere geschätzt, weil sich in ihnen jene beyden Hauptzüge, oder jene Bestandtheile der Tugend zugleich und auf eine deutlichere Weise, zeigen. Der, welcher einem Feinde Gutes erweist, muss ein ihm angethanes Uebel mit Gelassenheit ertragen, und zugleich eine Handlung des Wohlwollens thun. Wer für andre seine Ruhe, seine Gesundheit und sein Leben wagt, muss zugleich seine Liebe für das Gute, welches er befördern will, zu entflammen, und seinen Abscheu gegen das Uebel, dem er sich aussetzt, zu mäsigen wissen.

Und wenn diess sich so verhält, wenn *Zufriedenheit* und *Wohlwollen* die beyden Grundsäulen tugendhafter Gesinnungen und die Quellen tugendhafter Motive ausmachen: so ist auch ohne weitläuftige Beweise klar, dass Tugend den Menschen glücklich mache, und warum sie ihn so mache. *Heiterkeit* und *Liebe* sind eben so gut für die beyden Hauptarten des glücklichen Zustandes, als für die der pflichtmäsigen Gesinnungen anzusehn.

Alles Vergnügen ist ebenfalls thätig oder leidend. Das thätige Vergnügen ist die Liebe, das leidende hat keinen andern Namen als den Namen des Vergnügens selbst; aber es ist in Absicht der Gemüthsstimmung von Zufriedenheit nur dem Grade nach unterschieden.

Man kann sein Leben nicht anders geniessen, als entweder durch angenehme Empfindungen, oder durch angenehme Beschäftigungen. — Jene hängen zum Theil von der Natur der Objecte, die auf uns wirken, von unsern Sinnen, von unsrer angebornen Stimmung ab. Dieser Theil unsers Zustandes ist also nicht in unserer Gewalt, er muss erwartet, er muss genossen, oder er muss ertragen werden. Die Geduld aber, die Zufriedenheit, die eine Folge des Nachdenkens ist, das Aufsehn auf Gott und die Vorsehung, alles dieses, was ich die leidende Tugend genannt habe, arbeitet darauf hin, den Zustand des Gemüths, mit Vorsatz, dem wirklichen Zustande des Vergnügens, oder der Lust, so weit dies geschehen kann, näher zu bringen. Der geduldige Kranke hat nicht die

die Empfindung des Gesunden: aber er arbeitet daran, seinen Gemüthszustand dem eines Gesunden etwas ähnlicher zu machen. Der gelassene, edle Arme wird nicht die Bequemlichkeiten des Wohlhabenden geniessen, aber er wird sich bemühen, in seinem Innern etwas von der Ruhe und Zufriedenheit zu bewirken, welche der einzige Vortheil eines mit Glücksgütern gesegneten Lebens ist.

Die Geduld also arbeitet auf die Glückseligkeit los, obgleich unfähig, sie ganz zu erreichen, wenn nicht der ungünstige Einfluss äusserer Ursachen aufhört. Aber Liebe und Wohlwollen thut noch mehr: sie ist unmittelbarer Genuss, sie ist Freude mit Thätigkeit verbunden.

Vergnügen an leblosen Dingen bleibt blosse Empfindung; und heisst deswegen, wenn es ohne Maass und Ziel genossen wird, oder nützliche Thätigkeit hindert, *Wollust.* Vergnügen an Menschen, welches Liebe heisst, geht immer in Handlungen über, und ist ohne solche nicht zu geniessen. Entweder sind dies Handlungen des denkenden Ver-

ſtandes, wie beym Umgange, im Geſpräch, bey der Mittheilung der Gedanken, oder es ſind Handlungen des Herzens, wie bey erwieſenen Wohlthaten oder bey geleiſteten Dienſten. In allen Aeuſserungen der Liebe iſt die Befriedigung, welche jedes Weſen erfährt, das ſeiner Natur gemäſs wirkſam iſt, mit dem angenehmen Eindrucke verbunden, den ein reizender Gegenſtand auf unſre Empfindungen macht.

Der Rachgierige, der Neidiſche, der Schadenfrohe, der Böſewicht haſst: alſo leidet er. Es ſind Menſchen vorhanden, die den äuſsern Verdruſs in ihm erregen: er iſt alſo nicht glücklich.

Der Faule, der für andre Menſchen nichts thut, und der Geizige, welcher nichts für ſie aufwendet, lieben nicht, und haſſen nicht. Sie ſind alſo leer von Vergnügungen: ſie ſind gewiſs weniger glücklich als wenn ſie liebten, und ihr Geld oder ihre Kräfte anwendeten, das Geliebte glücklich zu machen.

Man ſetze die Sanſtmuth dem Zorne, die Ergebung in den Willen der Vorſehung der

mur-

murrenden oder verzweifelnden Ungeduld, die Güte der Bosheit gegenüber: und man wird finden, dafs felbft der Name der erftern Eigenfchaften fchon etwas Angenehmes, der Name der andern aber fchon etwas Verdrüfsliches und Unglückweiffagendes in fich fchliefst. Bey der Beobachtung der Gemüthszuftände felbft wird man noch deutlicher entdecken, dafs von den moralifch fchlechtern Unluft ein Beftandtheil fey; dafs hingegen Stimmung zum Frohfeyn oder vermindertes Mifsvergnügen bey den beffern vorausgefetzt werde.

Die Beleidigung, welche zur Rache entflammt, mufs den Zornigen nothwendig vorher bitter gekränkt, — die, welche grofsmüthig vergeben wird, kann das Gemüth des Verföhnlichen nur wenig beunruhigt haben.

In der geduldigen Ertragung trauriger Schickfale liegt immer zugleich ein Troft und eine Quelle der Freude verborgen. Entfteht die Geduld, wie fie dann am leichteften entftehen und am ficherften aufrecht erhal-

ten werden kann, durch die Unterwerfung unter die Fügungen eines göttlichen Regenten der Welt: so ist nothwendig damit die Hofnung einer glücklichen Zukunft verbunden, die uns durch das Daseyn eben des Gottes, dem wir unsre Ungeduld aufopfern, zugesichert wird. Ist aber diese Gelassenheit auch nur die Folge eines muthvollen Entschlusses, — der aufgebotnen Seelenkraft, welche dem Uebel widersteht — selbst des Ehrgeizes, der keinen unanständigen Kleinmuth in den Zeiten des Leidens an sich blicken lassen will; so giebt dies zwar unmittelbar keinen Grund des Trostes, eröfnet keine neue Quelle angenehmer Ideen, aber es vermindert doch den Eindruck und die Gewalt des Uebels; es wehrt der traurigen Schwärmerey einer melancholisch gewordenen Einbildungskraft — einer Gemüthskrankheit, welche oft schlimmer ist, als das Unglück, wodurch sie erzeugt wird.

Was bey grofsen Verbrechen augenscheinlich sichtbar ist, findet sich bey den meisten unmoralischen Handlungen nach den Graden ihrer Schwärze und Abscheulichkeit. Es herrscht

herrſcht in dem Augenblicke, da man ſie begeht, eine der Leidenſchaften in der Seele, die aus dem Verdruſse herſtammen, und Abarten der allgemeinen Leidenſchaft ſinnlicher Unluſt ſind.

Kann in dem Gemüthe des Mörders, in dem Moment, da er ſich zum Morde entſchlieſst oder ihn vollzieht, eine Stimmung zur Fröhlichkeit vorhanden ſeyn? Muſs man nicht glauben, daſs ſein Geiſt eben ſo finſter und melancholiſch iſt, als ſeine Mienen ſchrecklich und wild ausſehen? Iſt auf der andern Seite je eine gerechte, wohlthätige, edle Handlung ausgeübt worden, ohne daſs ſchon ein ſtilles Lächeln auf dem Geſicht des tugendhaften Mannes, das Vergnügen oder die Zufriedenheit, die ſein Inneres in dieſem Zeitpuncte belebten, ausgedrückt hätte? Und wie könnten auch in Augenblicken, wo man nur Gutes in Gedanken hat, Gutes an andern Menſchen empfindet, (ohne welches es nicht möglich wäre, ihnen wohl zu wollen) Gutes in ſeiner eigenen Handlung gewahr wird, und in deren Folgen vorausſieht, Gutes will, und hervorbringt — wie könnten andere

als angenehme Empfindungen der Seele beywohnen?

Wenn es uns alſo gelänge, daſs über die unwillkührlichen Eindrücke von auſsen und innen, durch welche unſer Zuſtand ſchmerzhaſt, die Gegenſtände um uns verdrüſslich, die Menſchen verhaſst, und wodurch wir alſo nach und nach boshaft werden, die Selbſtthätigkeit unſrer Vernunft, welche Zufriedenheit mit der lebloſen und Liebe gegen die lebendige Natur vorſetzlich zu bewirken ſucht, die Oberhand gewänne: müſste nicht eben dieſe Bemühung, durch welche wir nach aller Geſtändniſs die Tugend in uns befördern, zugleich uns der Glückſeligkeit näher bringen?

Ich ſehe wohl ein, daſs die obige Eintheilung der Tugenden, auf welche ſich die folgenden Betrachtungen gründen, nicht zur Grundlage einer ſyſtematiſchen Abhandlung der Tugenden dienen könne. Sie iſt einer von den vielen Geſichtspuncten, unter welchen ſich die Moral bey der Beobachtung einzelner Menſchen und beſondrer Fälle zeigt.

Es

Es ist dessen ungeachtet nicht unnütz, auch diese eingeschränkten Gesichtspunkte zu sammeln: theils, weil ihre vollständige Aufzählung, wofern sie möglich ist, dereinst richtiger über den einzigen Standort wird urtheilen lassen, von wo aus wir unsre ganzen Pflichten nach ihrem ganzen Zusammenhange übersehen können, — theils, weil auch jeder einzelne und eingeschränkte Gesichtspunct immer für diejenigen Menschen besonders lehrreich ist, mit deren Natur und Lage er insbesondere harmoniert.

Für mich, zum Beyspiele, hat der Gedanke sowohl eine beruhigende Evidenz, als eine mich ermunternde Kraft, dass meine Pflichten sich in zwey große Vorschriften vereinigen — mich *von dem Uebel*, das mich drückt, *nicht niederdrücken zu lassen*, und an der *Beförderung des Guten*, sey es mit noch so eingeschränkten Kräften, *unermüdet zu arbeiten.*

Ein Denker von ausgezeichneter Deutlichkeit, Wahrheit und ächtem praktischen Sinne ist

ist *Röderer*. Unter mehreren seiner zur Moral gehörigen Aufsätze *) mache ich nur auf folgende drey aufmerksam, worinnen er

1) die *Nachahmung* und Fertigkeit (habitude) zergliedert, und als die sichersten, leichtesten und natürlichsten Gründe aller politischen und moralischen Systeme und Anordnungen aufstellt.

2) beweisst, dass es besser und leichter sey, die Moral des Volks von *Grundsätzen* als von *Vorurtheilen* abhängig zu machen.

3) darthut, dass das einfachste und untrüglichste Mittel zur Aufklärung und Verbesserung eines Volks darin bestehe, dass man es eine *gebildete Sprache gut sprechen* lehre. (Bey dieser Idee erinnern wir uns an die Schriften über den Einfluss der Sprache auf die Begriffe, von Michälis u. a.)

Als

*) S. dessen Journal d' économie publique etc. To. 1. 2. 3. 4.

Als Paradoxon verdient der Satz des Verfaſſers von: De l' Egalité, ou Principes generaux sur les institutions civiles, politiques et religieuses, *) angemerkt zu werden:

> Daſs Wahrheit eigentlich ein Widerſpruch der menſchlichen Natur ſey und daſs uns in der Moral und Politik nur Täuſchung leiten könne.

Nur die Gewiſsheit von unſrer Exiſtenz könnte *abſolute Wahrheit* heiſsen, wenn ſie mehr als ein bloſses Gefühl wäre.

Die Kenntniſs der Zahlen und Gröſsen giebt *hypothetiſche Wahrheiten*, des zweyten Rangs: aber ohne Realität.

Die übrigen haben weder Gewiſsheit noch Realität, die *relativen Wahrheiten.* Dieſs ſind die Leiterinnen unſers Lebens. Ihr Maaſsſtab iſt die Nützlichkeit, ihre Quelle die Meynung.

Röde.

*) Par. 1796. 2 Vol. 8

Röderer bemerkt in einem der vorhin angeführten Aufsätze, daſs man überhaupt den *Nachahmungstrieb* des Menschen noch nicht genug in der Politik benutzt habe, und verweiſt dabey auf *Stewarts Abriſs der Moralphilosophie*, der von dem Princip der Nachahmung *zuerst* handle; (les premières observations faites et recueillies par un moraliste sur ce principe.) Wenn nun gleich dieses *zuerst* eine Unrichtigkeit enthält, die man freylich einem französischen Schriftsteller zu gute halten muſs, so ist doch *die* Bemerkung richtig, daſs die Moralisten in der That noch zu wenig auf eine Theorie des Nachahmungstriebes aufmerksam gewesen sind.

F.

VER-

VERZEICHNISS

EINIGER

PHILOSOPHISCHEN MODETHEMATUM

AELTERER UND NEUERER ZEITEN.

I. *Ob die Tugend erlernbar ſey?*

Unter diejenigen Fragen, womit ſich die alten Philoſophen wiederholentlich beſchäftigten, gehört auch die, ob die Tugend erlernbar ſey? Ob ſie dem Menſchen, wie ein Talent, von der Natur, ſo wie Reichthum durch das Glück, oder ob ſie ihm ſo wie Kunſtfertigkeiten, durch Lehre und Uebung zu Theil werde?

Das

Das erstere behaupteten besonders die *Socratiker*. *Plato* entscheidet, dass die Tugend ein Geschenk der Gottheit sey. S. desselben Dialogen *Protagoras*, *Theages*, *Euthydemus* und *Meno*. Eben das erweist *Aeschines* in dem ersten Dialog, und die Abhandlungen ähnlichen Inhalts von *Crito* und *Simo* *) sind verlohren gegangen. Auch *Cicero* hält es mit dieser Parthey. Die Hauptgründe derselben sind in der Kürze folgende: 1) Die Tugend ist etwas so vortreffliches, dass sie durchaus kein Menschenwerk seyn kann; ja sie ist das eigentliche Wesen der Gottheit selbst. 2) Es kann keine Lehren der Tugend geben, denn wer wäre denn der Lehrer dieser Lehre gewesen? 3) Um das Gute vom Bösen zu unterscheiden, dazu gehört schon Tugend. Wäre nun die Tugend zu erlernen, so höbe sich dies von selbst auf. Wer kann etwas erlernen durch etwas, was er noch nicht gelernt hat? 4) Da die Tugend eigentlich Gesundheit der Seele ist, so hängt sie, wie die körperliche von der natürlichen Beschaffenheit ihres Subjectes ab, und der Mensch be-

*) Diog. Laert. II. 121 und 122.

bekommt eben so eine gesunde Seele, wie einen gesunden Körper, von der Natur.

Andere behaupten dagegen, die Tugend werde durch Lehren und Uebung erworben. Dahin gehörten vornehmlich die Cyniker, z. B. *Antisthenes*, und die *Stoiker Chrysippus*, *Cleanthes*, *Posidonius* und *Hecato.* *) *Aristoteles* leitet ebenfalls ihren Ursprung von freyen Handlungen her. **) Sie für göttlich anzuerkennen, scheint ihm ihrer Vortrefflichkeit angemessen, aber er behauptet, dass dasjenige göttlich seyn könne, wobey der menschliche Fleiss mitgewirkt habe. Seine Entscheidung aber für die Möglichkeit, durch Uebung und Fleiss tugendhaft zu werden, unterstützt er durch folgende Gründe: 1) Dass die Tugend nur auf diese Weise ein allgemeines Gut aller Menschen seyn könne. 2) Dass es sich nicht denken lasse, dass das Vortrefflichste vom Zufalle abhängig sey. 3) Dass geistige Thätigkeit nicht unter die Gerichtsbarkeit des Glücks gehöre. Beynahe denselben

*) Diog. VII. 91.

**) Aristot. Ethic. I. 9. II, 1.

ben Gang nimmt *Plutarch* in feiner hieher gehörenden Abhandlung.

Eine dritte Parthey liefs die gefammte Frage völlig unentfchieden. Man kann darüber einen kleinen Auffatz von einem ungenannten Verfaffer περὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς ἀρετῆς, εἰ διδακτὸν nachfehen, welcher in den Opufc. mythol. et eth. von Gale p. 726 fteht.

Noch andre endlich fuchen beydes zu vereinigen, indem fie die Tugend zwar für eine göttliche Gabe erklären, aber die Mitwirkung des Unterrichts und der Gewöhnung als eine mittelbare göttliche Wirkung nicht ausfchliefsen. S. Max. Tyrius p. 222. 176. *)

Die natürlichfte, wahrfte und leichtefte Vorftellung der Sache ift diefe, dafs alles, was *fittlich* feyn foll, von freyen Handlungen her-

*) Umftändlicher handeln noch über die Literatur diefes Thema Spanhem. ad Jul. Oratt. p. 99. Clericus Sylv. philologg. p. 2. Wolf ad Pfeudo - Origen. p. 126. Fifcher ad Aefch. Dial. Heinze in dem Anhange feiner deutfchen Ueberf. diefes Dialogs.

herkommen müsse, und dafs, wenn der Erwerb der Tugend von der eignen freyen Bemühung des Menschen unabhängig wäre, sie nicht als eine sittliche Vollkommenheit angesehen werden könnte. So wie die moralischen Begriffe, das Werk der Vernunft, aus Empfindungen des moralischen Gefühls, dem Werke der Natur, entstehen: so müssen auch die Anlagen zur Tugend selbst dem Menschen von der Natur verliehen seyn, und nur die Ausbildung derselben ist ihm überlassen. Es ist aber vorauszusetzen, dafs jene Anlagen allgemein sind, und niemand also in dem Falle ist, vergeblich an der Erlangung moralischer Vollkommenheit zu arbeiten. S *Garve* zu Aristoteles Ethik. S 502. Vergl. desselben *Eigene Betrachtungen etc.* S. 189 f.

II. *Die Lehre vom Wahrscheinlichen.*

Es war eine Zeit, wo der Begriff des Wahrscheinlichen und dessen Anwendung die Philosophen, Mathematiker und Politiker allgemein beschäftigte. Man freute sich, schien

es, hier einen Gegenſtand gefunden zu haben, welcher manchen Stoff zu neuen Erfindungen both; welcher der Speculation ein neues Anſehen von Brauchbarkeit, einen neuen Einfluſs auf das wirkliche Leben verſchaffte, und dabey zugleich einen Vereinigungspunct für die mannichfaltigſten Wiſſenſchaften und Studien abgab.

Für eine Geſchichte dieſer Lehre iſt die Schrift von *Frömmichen: Ueber die Lehre des Wahrſcheinlichen etc.* Braunſchw. 1773. 4. ſehr brauchbar.

Die Abhandlung von *Thorſchmid:* Hiſtoria Probabilitatis antiquiſſima 1749 enthält eigentlich nur eine Sammlung von Stellen aus Homer etc., in denen wahrſcheinliche Vermuthungen, gewöhnliche Schlüſſe u. d. m. vorkommen. Derſelbe Verfaſſer wollte fortfahren, eine ſolche Hiſtoria zu bearbeiten, allein ich kenne von ihm auſser der nachher anzuführenden Ueberſetzung ſonſt nichts über dieſen Gegenſtand.

Folgendes iſt ein flüchtiger Umriſs einer Geſchichte dieſes Begriffs, wobey ich vorzüglich

lich auf Ergänzung und Berichtigung dessen Rücksicht genommen habe, was Frömmichen über die ältere Geschichte zusammengestellt hat.

Es ist wohl ganz natürlich, dass wir die ersten deutlichern Spuren dieses Begriffs in den ältesten Philosophemen über die Ungewissheit der menschlichen Erkenntniss aufsuchen. Wüssten wir von den Ideen des Xenophanes etwas mehr, und dieses etwas bestimmter, und hätte Xenophanes selbst schon eine abstractere Sprache vor sich gefunden; sicher würde er als einer der wichtigsten Männer in dieser Theorie erscheinen. Xenophanes erklärte die transcendentalen Ideen, (ἄδηλα) die er und Andre gefunden hatten, nicht gradehin für falsch und verwerflich, er behauptete nur, man könne von der Richtigkeit derselben nicht überzeugt werden, wenn sie gleich noch so richtig wären: es sey daher alles, was sich hier sagen lasse, nur Meynung, (δόκος ἐπὶ πᾶσι τέτυκται) aber eine Meynung, die wegen ihres innern Zusammenhanges für eine Annäherung an die Wahrheit (ἐοικότα ἐτύμοισι)

 gelten

gelten könne. Was dieser Denker von der transcendentalen Erkenntniss aussagte, lehrten andere in Betreff der Sinnen-Erkenntniss. Die Relativität der sinnlichen Wahrnehmung, wie sie *Anaxagoras* schloss, das Eigenthümliche der Sinnen-Erkenntniss, wie es *Parmenides* fand, die Relativität der Wahrheit überhaupt nach *Melissus*, die Annäherung der denkenden Individuen an die allgemeine Menschenvernunft in *Heraklit's* System: alle diese und ähnliche Ansichten und Lehrsätze, die ich aus der allgemeinen Geschichte der Philosophie für bekannt annehme, halfen mehr oder weniger der Lehre des Wahrscheinlichen gleichsam vorarbeiten. Was jene Philosophen δόξα, δόξαστα, δοκος, δόκησις u. d. nannten, sind solche Erklärungen der Natur, die aus den gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmungen entstanden, und entweder durch Vernunftgründe unterstützt, oder durch die Uebereinstimmung der wahrnehmenden Subjecte beglaubigt sind, aber deswegen doch nicht Wahrheit, objective Gewissheit, haben, vielmehr zum Theil der *gedachten* Wahrheit grade entgegen stehen.

Ge-

Genauer und ſorgfältiger wurde dieſer Begriff erſt da unterſucht, als die Frage über die Gewiſsheit der menſchlichen Erkenntniſs die beyden wichtigſten Secten der alten Philoſophie zu beſchäftigen anfieng.

Arceſilaus, den man mit vollem Rechte unter die Sceptiker zählen kann, leugnete bekanntlich alle Gewiſsheit der menſchlichen Erkenntniſs. Wenn es nun alſo darauf ankam, eine Richtſchnur der Handlungen für das wirkliche Leben zu finden: ſo blieb ihm nichts übrig, als eine Art von Wahrſcheinlichkeit; *τὸ εὔλογον* nannte er es, wir könnten es Analogie, Erwartung ähnlicher Fälle, geſunden Menſchenverſtand nennen. *) Man hat angemerkt, ſagt Mendelsſohn, daſs die

 Zweiſ-

*) Nach Arceſilaus beſteht das Ideal des Weiſen darin, daſs er über keinen ſpeculativen Punct entſcheide, und im Practiſchen ſich nach dem *εὔλογον* richte. Glückſeligkeit, ſagt er, wird erworben durch Klugheit, Klugheit beſteht im Richtig handeln, richtig handeln heiſst ſo handeln, daſs man einen vernünftigen Grund davon angeben kann; (*εὔλογον ἀπολογίαν*) folglich iſt der glücklich, der ſich nach dem *εὐλόγῳ* richtet. Sext. Emp. adv. Log. I. 158.

Zweifler, die nirgend eine völlige Ueberzeugung zulassen wollen, und sogar in dem Satze des Widerspruchs noch Ungewissheit zu finden glauben, dennoch im gemeinen Leben eben so handeln, wie der grosse Haufe der Menschen, die sich von einer ziemlichen Anzahl ewiger Wahrheiten für völlig überzeugt halten. Bayle, der sich der Sache der allgemeinen Zweifler eifrigst angenommen, gab zu ihrer Vertheidigung vor, sie liessen sich in ihren Handlungen von der Wahrscheinlichkeit leiten.

Ungleich richtiger, als Arcesilaus, ist jedoch *Carneades*, der sich überhaupt auch mehr dem Dogmatismus näherte. Seine Ideen-Reihe ist in der Hauptsache folgende: *)

1) Es ist unmöglich, nahm Carneades an, etwas mit vollkommner Gewissheit zu erkennen, das heisst: es ist unmöglich, ganz unbestreitbar zu erweisen, ob die äussern Gegenstände

*) Ich verweise hier ein für allemahl auf Sextus adv. Log I. 166 f. Vergl. Cic. Acad. IV. 11 18. 32. 33. und öftrer.

ſtände ſo ſind, wie wir ſie mit unſern Sinnen erkennen. (ἀκαταληψία.)

2) Gleichwohl giebt es einige Wahrheit, theils in den Dingen ſelbſt, theils in unſern Vorſtellungen davon, das heiſst: es iſt gar wohl *möglich*, daſs die Dinge oft oder manchmal oder immer ſo ſind, wie ſie uns erſcheinen.

3) Von dieſer Wahrheit können wir jedoch nie gewiſs werden: weil wir bey unſern Vorſtellungen von den Dingen durchaus nicht den Antheil, den unſre Vorſtellungen haben, von den Dingen ſelbſt trennen und unterſcheiden können.

4) Nur ſo viel läſst ſich ausmachen: ob eine Erkenntniſs *mehr wahr*, als falſch ſey. Dieſs iſt die Wahrſcheinlichkeit (πιθανότης, πιθανὴ φαντασία.)

5) Die Gründe für dieſes Mehr aufzuſuchen und zu prüfen, iſt das Geſchäft des Philoſophen.

6) Es giebt Grade der Wahrſcheinlichkeit, die ſich in den meiſten Fällen genau beſtimmen laſſen. — Der letzte dieſer Grade, die φαντασία διεξωδευμένη, (περιωδευμένη, ἐξωδευμένη) iſt ziemlich das, was wir *moraliſche Gewiſsheit* nennen.

Die Gründe der Wahrſcheinlichkeit beruhen auf dem Zuſammentreffen aller der Umſtände, unter denen eine Erkenntniſs möglichſt vollſtändig ſeyn kann. Man hat darauf zu achten: ob das erkennende Subject die erforderliche Kraft des Organs habe, ob das Object nicht zu klein, das Medium, die Luft, trübe, die Entfernung zu groſs, der Abſtand zu nah, der Ort überſehbar, die Zeit zu kurz, der Beobachtende bey Vernunft, und die Beobachtung ſelbſt vollſtändig ſey? Trift nun dieſs alles, wie es verlangt wird, überein: ſo bin ich überzeugt, daſs meine Erkenntniſs mehr wahr, als falſch iſt, ich habe, nach Carneades, φαντασία πιθανή und zwar διεξωδευμένη. In unzählig vielen Fällen aber, wo eine ſolche Prüfung aller Umſtände nicht möglich iſt, muſs man ſich bey einer einfachen Wahrſcheinlichkeit (αὐτομένον πιθανῇ) begnügen und in practiſchen Vorfällen ſich ganz darnach richten: alſo handeln, wenn man auch nicht überzeugt iſt, daſs die Erkenntniſs mehr wahr als falſch ſey. Carneades führt das Beyſpiel eines Menſchen an, der von Feinden verfolgt wird und auf eine Höle ſtöſst, in welcher ihm Feinde zu ſeyn ſcheinen. Soll dieſer

erſt

erſt prüfen und unterſuchen, oder ohne alle Unterſuchung fliehen? Unſtreitig das letztere. Bey einem andern Beyſpiele zeigt Carneades das Verfahren der Prüfung. Im Dunkeln ſtöſst jemand in einem Hauſe auf einen rund zuſammengelegten Strick: es iſt eine Schlange, denkt er, und lauft davon. Aber er kehrt wieder um, das Ding zu unterſuchen. Es liegt unbeweglich, denkt er, und wird alſo wohl keine Schlange ſeyn. Und warum nicht, wirft er ſich ein, kann ſie nicht vor Kälte ſtarr ſeyn? Jetzt ſchlägt er darauf, es iſt hart und unbeweglich: jetzt ſieht er es näher an: jetzt betaſtet er es, und nun iſt er überzeugt, daſs es keine Schlange ſey. — Wenn ich mich zu Schiffe ſetze; bin ich *gewiſs*, daſs meine Reiſe nach Wunſch gehen werde? Iſt mein Fahrzeug, der Schiffer und das Wetter gut: ſo iſt es nicht mehr als *höchſt wahrſcheinlich*, daſs ich glücklich reiſen werde. — Als Menelaus mit *ſeiner* Helena, die, nach einem Mythus, ein bloſses Schattenbild der wahren (in Pharus gebliebenen) Helena war, bey Pharus landete, ſah er hier eine Helena. Er ſah ſie mit ſeinen Augen; aber er wuſste doch auch, daſs Helena auf ſeinem Schiffe ge-

geblieben war. Ihm war es alſo höchſt wahrſcheinlich, daſs dieſe Helena in Pharus eine falſche Erſcheinung ſeyn müſſe.

Vorzüglich reich an hierher gehörigen Bemerkungen ſind die Unterſuchungen über die Gründe der menſchlichen Erkenntniſs in der *Stoiſchen* Schule. Ich verweiſe darüber auf *Tiedemanns* Werke.

Daſs die ἔνδοξα des *Ariſtoteles* unſern Begriff vom Wahrſcheinlichen nicht erſchöpfen, ſondern mehr auf das Ueberredende in Beweiſen ſich beziehen, in wiefern die Gründe davon in dem gemeinen Menſchenverſtande, in Vorurtheilen und Autoritäten beſtehen, hat *Frömmichen* bereits recht gut aus einander geſetzt. Die ἔνδοξα ſind ziemlich gleichbedeutend mit dem πιθανόν. S. Sextus adv. Rhet. I. 63., welches ebenfalls, wie das philoſophiſch- Wahrſcheinliche, in drey Klaſſen eingetheilt wurde. Einige πιθανὰ, ſagt Sextus, dringen uns Beyfall ab, weil ſie wahr ſind und ſcheinen: andre ſind falſch, ſcheinen aber wahr zu ſeyn, und dieſe ſind dem εἰκὸς (dem Wahrheitsähnlichen) zu vergleichen: noch

noch andre enthalten etwas aus beyden, τὸ κοινὸν τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ ψευδοῦς. *Dionys.* Iud. Lys. c. 13. ſpricht noch ausführlicher darüber; er legt τὸ πιθανὸν, τὸ πεῖσαι dem bey, was man in der Rhetorik τὸ ἦθος nennt. Ich ſetze noch die Bemerkung aus dem Συνοπτ. παραδ. S. 24 her: Τὸ ἦθος καὶ ἡ ἀλήθεια τὸν πιθανὸν λόγον ποιοῦσιν. εἰ γὰρ μὴ προσφυῶς τίς μιμοῖτο τὰ ἤθη καὶ τῇ ἐμφάσει τοῦ ἀληθινοῦ λόγου χρῷτο τοῖς περιστατικοῖς καὶ ταῖς ἐπιεικέσι ἐννοίαις — οὐκ ἂν πιθανὸς δόξειε ῥήτωρ.

Was in der *ſcholaſtiſchen Philoſophie* über die berüchtigte Ausflucht des Probabilismus moralis, oder in ſpätern Philoſophen über die Lehre von Zeugniſſen vorkommt, iſt nicht ſo wichtig, daſs es eine beſondre Unterſuchung verdiente. Die trefflichen Ideen über dieſen Gegenſtand, die in den Werken eines Baco, Verulam, Montagne u. a. ausgeſtreut ſind, machen kein Ganzes aus, ſind aber in neuern Zeiten gut benutzt worden.

Recht eigentlich kann man die Geſchichte der *Lehre vom Wahrſcheinlichen* erſt mit dieſem Jahrhunderte anfangen. *Leibnitz* wünſch-

te

te angelegentlich, daſs eine Logik des Wahrſcheinlichen zu Stande kommen möchte. Die Unterſuchungen eines *Thomaſius*, *Wolf* und ſeiner Anhänger halfen dieſen Begriff immer mehr aufklären. Auf die groſse Fruchtbarkeit deſſelben machte zuerſt *Andreas Rüdiger* aufmerkſam: er zeigte, daſs davon in der Geſchichte, Rechtsgelehrſamkeit, Diplomatik, Arzneywiſſenſchaft, Phyſik, Kritik, Hermeneutik, Politik und unzählig vielen Verhältniſſen des Lebens Gebrauch zu machen ſey. Nun wurden die allgemeinern Begriffe und Regeln aufgeſucht, und in einer Logica Probabilium zuſammengeſtellt. *Müller*, *Hofmann*, *Kahle*, *Ahlwardt* und mehrere Wolfianer, *Reuſch*, *Daries* u. a. arbeiteten Rüdigern mit vielem Fleiſse nach.

Unterdeſſen fieng einigen Syſtematikern an bange zu werden, daſs der Begriff des Wahrſcheinlichen zu weit um ſich greifen, und der Idee des Gewiſſen ſchaden möchte. So zog *Chladenius* mit Eifer gegen dies Idolum Seculi Probabilitas los, *) *Thorſchmid* unter-

*) So hieſsen die Programme, die hernach in deſſen Vernünftigen Gedanken vom Wahrſcheinlichen

ternahm es, durch hiſtoriſche Unterſuchung n deſſen Anſehen zu beſtürmen, und was der kleinen Neckereyen mehr waren. Nutzbarer waren die Anmerkungen *Hollmanns*, der beſonders auf die Schwierigkeiten der Anwendung dieſes Begriffs aufmerkſam machte.

Bernoulli's Ars coniectandi, Hugenius, Montmort, Moivre, Sauveur, Rizetti, Lichtenbergs und mehrerer Unterſuchungen über die *Wahrſcheinlichkeit beym Spiel*, alle die gröſsern Werke über *politiſche Rechenkunſt*, von Petty, Fermatius u. a., die unzähligen Abhandlungen über *Wittwenkaſſen*, *Leibrenten*, *Polizeyanſtalten*, *juriſtiſche* und *criminaliſtiſche* Wahrſcheinlichkeit u. d. m., vor allen aber *Süſsmilchs* göttliche Ordnung in den Veränderungen des menſchlichen Geſchlechts darf ich nur nennen, ohne mich in eine genauere Beurtheilung einzulaſſen.

Die

lichen 1748 von Thorſchmid überſetzt erſchienen, und am ſchärfſten mitgenommen wurden in der Critiſchen Bibliothek II. S. 118. f. Eine beſondre Widerlegung ſchrieb *Käſtner* Gradus et menſuram probabilitatis dari. S. die *Erlanger Anzeigen* vom J. 1749. 30—31. 51.

Die ſcharſſinnigſte Unterſuchung dieſer Begriffe nahm *Lambert* vor: *Garve s* *) und *Mendelsſohns* Abhandlungen verdienen noch immer ſtudiert zu werden, ſo wie die hierher gehörigen Kapitel in *Cruſius* Logik.

Baſedow iſt in dieſem Artikel ebenfalls ſehr wichtig. Sein Hauptſatz von der Wahrſcheinlichkeit **) beruht auf den Geſetzen der analogiſchen Denkart, und in dieſem Begriffe der Analogie hat auch *Feder* die ganze Theorie des Wahrſcheinlichen aufgeſtellt. Sehr bündig und belehrend iſt *Platners* Entwickelung derſelben: er verdankt Baſedowen die erſte Veranlaſſung dazu. ***) Seine Abhandlung unterſcheidet vier Arten der Wahrſcheinlichkeiten, die phyſiſchen, prognoſtiſchen, hiſtoriſchen und hermenevtiſchen.

Lange und viel hatte ſich *Frömmichen* mit einer ſolchen Theorie beſchäftigt. Sein in der oben genannten Schrift ausführlich mitgetheilter Plan iſt aber zu weitläuftig angelegt, und würde ganze Geſellſchaften beſchäftigen können, ohne daſs das Reſultat ſehr

be-

*) De nonnullis, quae p. ad Logicam Prob. 1766. 4.

**) Philalethie II. §. 142. f.

***) Aphorismen I. §. 701. f. (alte Ausg.)

bedeutend ausfiele. Er unterſcheidet die mathematiſche und philoſophiſche Wahrſcheinlichkeit, aber ſeine Unterſcheidungspuncte ſind nicht beſtimmt genung, wenn er zu der erſtern diejenigen Probleme rechnet, die ſich auf eine *Menge* Vergleichungspuncte beziehen, zu der letztern aber die, welche nur *Einen* Gegenſtand angehn.

Alle dieſe und ähnliche theoretiſche Verſuche haben gelehrt, daſs es mit der *logiſchen* Wahrſcheinlichkeit, die keinen mathematiſchen Calcul zuläſst, immer nur Sache der individuellen Urtheilskraft, und daſs bey der *realen* Wahrſcheinlichkeit der mögliche Calcul entweder längſt gefunden iſt, oder nie gefunden wird. Beyde geben trefliche Uebungen des Nachdenkens, der Urtheilskraft und des Scharfſinns ab, und man ſollte ſie deshalb nicht ſo vernachläſsigen, wie es ſeit einiger Zeit geſchehen iſt, beſonders was die hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit betrifft.

F.

(*Wird fortgeſetzt.*)

ANAXAGORAS
AUS KLAZOMENAE
UND SEIN ZEITGEIST.

EINE

GESCHICHTLICHE ZUSAMMENSTELLUNG

VON

PROFESSOR F. A. CARUS.

Die folgende Unterſuchung ſoll ein Verſprechen erfüllen, welches der Verfaſſer anderwärts gegeben hat, und zu deſſen Abtragung ihn eine wohlwollende Aufmerkſamkeit auf ſeine frühere Schrift — deren Inhalt ſonſt bey aller Verwandſchaft hier keine Wiederholung findet — um ſo eher ermunterte, je mehr die gegenwärtigen Betrachtungen ſchon vermöge ihres Standpuncts, auf einige der Erhellung noch bedürfende Seiten des Hauptgegenſtandes hingeleitet wurden, welche den Muth, Schwierigkeiten zu überwinden, eben ſo

fo oft, als das Gefühl, ihnen zu erliegen, zu wecken im Stande waren. Konnte durch den in dem vorigen Stücke diefer Beiträge befindlichen Verfuch die Entfcheidung erleichtert werden, wie viel oder wie wenig der berühmte Klazomenier feinem angeblichen Landsmanne Hermotimos verdanken mogte, fo ging das Hauptziel der frühern Forfchungen über die innern Quellen der Anaxagoräifchen Weltlehre auf eine Entfaltung derfelben aus dem Geifte ihres Urhebers felbft, oder auf Ergründung des urfprünglichen Zufammenhanges feiner Ideenreihe und die pfychologifche Enthüllung der nächften Veranlaffungen, welche feine Denkkraft fo heben, leiten und beftimmen konnten. Die gegenwärtige Abhandlung follte das, was für jenen kühnern Naturweifen nur erft begonnen werden konnte, nun fo viel als möglich *ganz* thun, und fomit einige Umftände und Bedingungen ins Licht fetzen, welche mit der *gefamten* innern und äufsern *Thätigkeit* deffelben bald in näherer bald in mittelbarer Berührung ftanden, die aber am kürzeften und fchicklichften unter dem Namen *feines Zeitgeiftes* zufammengefafst werden konnten.

Es gibt für die Geſchichte der Philoſophie meiner Anſicht nach einen zwiefachen Pragmatismus. Der Eine könnte der *allgemeine* heiſsen, vermöge deſſelben man die Entſtehungsgründe der Uridee und Urgeſtalt eines Syſtems aus den bekannten Naturgeſetzen der menſchlichen Seele ableitet und erklärt und ſeine beſondern Erweiterungen ebenfalls auf die nothwendige Folge jener innern Erſcheinungen zurückführt, in denen ſich am Ende die Menſchheit überall wieder findet. Wenn ich davon noch den *beſondern Pragmatismus* jener Geſchichte unterſcheide, und dieſen vornehmlich in dem *Zeitgeiſte* aufſuche, ſo denke ich mir ihn zwar allerdings auch in enger Verbindung mit jenen Entwicklungsgeſetzen, nur verfolge ich hier mehr die nächſten und eigenthümlichen Eindrücke, und die erſte Form, in welcher jene zuerſt in die Seele drangen, und ſchlieſse oder ahnde, wie ſie die freie Selbſtthätigkeit des Geiſtes richten und bilden, niederdrücken oder erheben, feſſeln oder fortreiſsen konnten. Wenn ich dort mit ihm *dachte*, ſo wünſchte ich hier mit ihm zu *leben*, wenn ich dort mehr das innere Heiligthum der Ideen anzuſchauen

ſtrebe

ſtrebte, wie ſie ſchon *ſein* heiſsen konnten, ſo wende ich mich nun zu dem Schauſpiele hin, wie ſie *wurden* und was *Er* durch ſie wurde, ſo faſſe ich ihn mit einem Worte nicht mehr allein wie dort als denkenden Menſchen, welcher als ſolcher der Welt gehört, ſondern als Erſcheinung einer *gewiſſen* Zeit, als einen Sprößsling, ja, wo es die Geſchichte fordert, als ein Opfer derſelben. Die herrſchenden Bedürfniſſe, Meinungen und Grundſätze, die einheimiſche und fremde Denkart, der vorhandene Naturſinn und Menſchenſinn, der Charakter der Nationen, unter denen er lebte, der religiöſe und philoſophiſche Geiſt, der ihn in eine niedere oder erhabnere, begränztere oder weitere Sphäre führte — dieſe miterziehenden und mächtig andringenden Bedingungen, unter denen auch der originellſte Geiſt ſteht, deren Einflüſſe er zwar mit beſonnener Erhebung leiten, jedoch nie völlig verdrängen kann, dieſe umfaſſen den Zeitgeiſt, den nach ſeiner Anſicht im Groſsen auch Anaxagoras mit *ſeinen Zeitgenoſſen* gemein hatte. Aber es wird nun weiter überall möglichſt die hervorſtechende Art, auf welche, und der Grad, in

dem jenes fixirte Zcitalter auf Ihn insbesondere einwirkte, ſo wie die Gewalt angedeutet, mit welcher deſſen Geiſt einem Manne von dieſen Anlagen und Richtungen der Seele, dieſem Schickſale, dieſer engern oder loſern Verbindung mit gewiſſen Erſcheinungen deſſelben begegnen oder widerſtehen konnte, und man erhält ſo *Seinen* Zeitgeiſt. Und vorzüglich dieſer Letztere iſt es, welcher an die Stelle der billig verdrängten, unkritiſch gehäuften und zwecklos verbundenen biographiſchen Notizen als individueller Pragmatismus treten darf, wofür ſich aber auch nach den anerkannten Verdienſten achtungswerther Forſcher noch manches ohne Anmaſſung wünſchen, noch manche einer nähern Beleuchtung werthe Seite enthüllen läſst, die in einer Monographie am ſchicklichſten und eindringendſten dargeſtellt werden kann. Indem ſich durch eine ſolche feſtere Rückſicht auf Einen Zeitpunct das wahre Eigenthümliche eines ihm Verwandten reiner ergeben muſs, ſo gewinnt man nicht nur eine anſchaulichere, anziehendere, vielſeitige und doch *nur zeitmäſsige* Anſicht ſo mancher uns nicht wenig fragmentariſch überlieferter Thatſachen,

ſon-

ſondern auch, was mir noch wichtiger ſcheint, das ſicherſte Verwahrungsmittel gegen Entſtellung fremder und älterer und Einmiſchung ſpäterer und eigner Vorſtellungen. Eine ſolche Ausſtellung eines, gleichſam *individualiſirten, Zeitgeiſtes* darf man aber, wo nicht überall, doch am meiſten da erwarten, wo in der philoſophirenden Welt eine Epoche machende Begebenheit eintritt, wo dieſelbe ſogar, wie hier, mit einer Nation zuſammenfällt, welche, reizbar wie die Griechen und durch den Zeitgeiſt überall beſonders ſtark und ſchnell elektriſirt, wie die Athenienſer, auch noch auf einer Stufe der Bildung ſtand, wo der Reiz der Neuheit mit dem noch beſtehenden innigern Bunde aller Arten von Wiſſenſchaft und Aufklärung zuſammenwirkte, und wo das Geben und Nehmen nicht nur in Hinſicht auf begünſtigtere Ausprägung des *Menſchen Charakters*, ſondern auch für Begriffsläuterungen und die Stimmung des *Menſchen-Geiſtes* ſo geſetzgebend für folgende Zeiten wurde.

Wie konnte alſo wohl *Anaxagoras* vor ſeinem Zeitalter beſtimmt werden, wielehn Er

auf daſſelbe zurückwirken? Wie erſchienen dem Manne ſeine Zeitverwandten und wie erſchien Er ihnen? Was konnte dieſe an ihm zur Aufmerkſamkeit, zur Theilnahme reizen, was ſie befremden? Was hatten, zeigten, gaben Ihm etwa ſeine Nationalen und Nichtnationalen, was Ihn als Griechen, als Klazomenier anziehen konnte? Wie faſsten ſich beide einander, wie Er namentlich den Glauben des Volks, wie deſſen Vertreter ihn? Stand ſein Syſtem für ſeine Mitwelt noch im Nebel, erſchien er mit ihm über ſie erhoben wirklich noch zu früh und *ohne* Werh für ſie, oder ſtand es gar *nur* für eine ſpäte Nachwelt reiner, unverkannter da? Und wenn man es endlich in der Gährungs. zeit ſeiner Entſtehung minder achtete oder lauer und befangener würdigte, lag dies nur an ſeiner Zeitgenoſſen Gemüthsart oder auch an Ihm? — Dieſe und ähnliche Fragen waren es, welche dem Verf. in dieſer Abhandlung im allgemeinen vorſchwebten. Indem er es aber unternimmt, zu ihrer Beantwortung an ſeinem Theile möglichſt beyzutragen, ſo geſteht er ſich bald und willig, daſs er nur ſchüchtern an die Entſchleierung des

Zeit-

Zeitgeiſtes ſich wagen könne, der überall etwas ſo Zartes, oft Geheimniſsvolles oder aus ſo leiſen Fäden Gewobenes iſt, und meiſt ſo ſtill und faſt unmerklich fortſchreitet, daſs er aber eben daher entweder das Bekanntere nur geprüfter oder das minder Betrachtete, oft dürſtig wie er es fand, nur nach ſeiner Abſicht geordneter, verſprechen dürfe.

Gehet man zunächſt von dem Puncte der Erde aus, deſſen Einflüſſen der Sohn des Hegeſibulos zuerſt hingegeben war, und verweilt zuvörderſt bey dem Alter des Lebens, wo die äuſsern Eindrücke ohnehin lebendiger wirken und bleibender haften, ſo kann man die ſchon von dem Herodotos ſo reizend geſchilderte Lage *Joniens* wie die üppige Fruchtbarkeit Lydiens als die Wiege nicht blos vielſeitig erregter Bedürfniſſe, vollends bey nicht unbegüterten Eltern, ſondern zugleich auch eines früh geweckten und regſamen Naturſinnes ahnden. Wenn die Verwüſtungen, welche ſein Vaterland geiſselten, nicht ſchon dem Knaben Entbehrung empfehlen konnten, ſo muſsten wenigſtens dem Jünglinge Ruhe und Ordnung theurer werden,

 wenn

wenn er die Folgen des Mangels an befonnener Ueberlegung (ἐκπλωσαντες ἐκ του νοου fagt von ihnen Herodotos 6, 12.) in dem Unglück fchwelgerifcher Mitbürger erblickte, welche die unterlaffene Vereinigung Aller zu Einem Sinne gegen die Perfer fo hart büfsten. Die Eroberung feines berühmten und durch beträchtliche Schätze ausgezeichneten Geburtsortes *) entfchied nach der muthlofen Verzweiflung des Milefiers Ariftagoras überdies das Schickfal von Jonien. Möge ein der Athene geweihter Tempel in *Klazomenä* feinem Gefühle itzt noch nicht fo bedeutend gewefen feyn, als es feinem abftrahirenden Verftande einige Eigenfchaften der Göttin oder felbft der ominöfe Name ihrer dortigen Priefterin, Hefychia, bald den unruhigen Athenienfern werden follte; dennoch empfing fein erwachter Naturfinn durch die gebirgigten Umgebungen des Orts einen Reiz und eine Richtung mehr, wie er denn nach des Philoftratos Verficherung fchon den nahliegenden

*) Κλαζ., jetzt *Kelisman*. S. Cellarius Not. O. a. T. 2 p. 63. Schwarz. Mehr findet man bey Herodot. 1. 16. 51. 2, 178. vgl. Thukyd. 8, 14.

den Berg Mimas zu Beobachtungen des Himmels benutzte *). Die sich auch in seinen Schriften noch verrathenden Reflexionen über die Sprache und ihren Gebrauch mufste schon das Zusammentreffen so mannichfaltiger Nationen in seiner Nähe und selbst das Abweichende der Mundart der Klazomenier von andern Joniern (nach Herod. 1, 142) eben so glücklich einleiten, als es in demselben Zeitalter lag, die Sophisten zu den ersten Sprachphilosophen zu bilden. Seine Umdeutung des Ursinnes der homerischen Gesänge konnte schon theils durch den Klazomenischen Aufenthalt des damals von Ephesos vertriebenen und verrufenern Jambendichters Hipponax, welcher jene Gesänge schon vor ihm, wenn auch auf seine Weise, travestirte, theils durch den eingebornen Klazomenier und ihm auch nachher noch nahen Zeitgenossen *Artemon* veranlafst werden, von welchem letztern man noch eine eigne Schrift über den Homeros anführt **). Hatte doch dieser letztere überdies

*) Leb. d. Apoll. 2, 2. Ueber das erstere Datum Plut. Leb. d. Nikias, S. 366. Reisk.

**) Suid. Art. Αρκτινος. Vgl. Fabric. B. G. 2, 113 und 123 mit 1, 550 Harl.

dies durch Erfindungen, welche ein Perikles zu ſchätzen wuſste, die Belagerung von Samos entſchieden, Erfindungen, die eine Kenntniſs der durch mechaniſche Werkzeuge erreichbaren Bewegungen voransſetzen und leicht von Anaxagoras zu gröſsern Zwecken benutzt werden konnten *).

Doch bietet ein Blick auf das zweite ſreigewählte Vaterland unſers Weiſen, auf das eigentliche *Griechenland* noch andre Erſcheinungen dar, deren Gleichzeitigkeit mit ihm in dem Grade Aufmerkſamkeit verdienen, in welchem ſie mit ſeinem Denkkreiſe zuſammenhingen. In jenem denkwürdigen Moment, wo Kleinaſien, Unteritalien und das eigentliche Hellas ſich einander brüderlicher zu nähern und zu Einem Intereſſe zu vereinen ſchienen, ſtrebten insbeſondere die ungleichartigern Theile des Letztern mehr nach *Einheit* und geſtalteten ſich durch das regulirende Ueber-

*) Plin. 7, 56. S. 416. Hard. Plut. Per. 166. Diod. S. 12, 28 S. 496. Weſſ Athen. 12. S. 531. Serv. zu Aen. 9. 505. — So zog Anax. z. B. aus dem einfachen Gefäſſe der Waſſeruhr Beobachtungen über den Druck der Luft auf die Erde. Ariſtot. Phyſ. 4, 6.

Uebergewicht, welches *Athen* erhielt, leichter zu einem Ganzen, wie Herodotos treffend bemerkt (Ἑν τι γενοιτο το Ἑλληνικον ſind ſeine Worte, 7, 145. Vgl. Thukyd. 2, 65. mit 1, 127.) Der glückliche Ausgang der Perſiſchen Kriege hatte den europäiſchen Hellenen nicht nur ihre Freiheit theurer gemacht, ſondern zugleich in dem wohlbeſtandenen Kampfe Aller gegen Einen ihnen ein Selbſtgefühl geliehen, welches eine höhere Selbſtthätigkeit nicht minder ſtark als jene gewaltige Zuſammenwirkung und Belebung der geſamten Vermögen in den Menſchen dieſes oft geprieſenen Zeitalters begünſtigte *). Unterſcheide man nur auch hier das Ideal von Würde und harmoniſcher Kraftäuſserung, welches ſich in der Seele der Gebildetern und Hochſinnigern vorzüglich in Athen zum Leben erhob, von den leicht hinzureiſsenden, aber

*) *Neeb* (über die verſch. Epoch. d. Wiſſ.) charakteriſirt dies Zeitalter durch *den Geiſt der* hohen *Empfinduag*. Vielleicht umfaſst man es ſichrer, wenn man in ihm den Geiſt *vereinigter* und glücklich zuſammenſtrebender innerer und äuſſerer *Thätigkeit* anerkennt, da erſt dieſe jene, auch durch Kunſtbildungen noch zu vermittelnde Empfindung erzeugte.

aber desto unstätern, Kraftgefühlen der gemeinern Bürger. Nicht allein ermunternd musste dem vielaufopfernden Fremdling der von ihm gewählte Aufenthalt früherhin erscheinen, dessen Bewohner selbst von den Lakedämoniern als muthvolle Befreier der Hellenen gerühmt worden waren: auch zu einer umfassendern Ansicht des Zeitalters wie des aus der demokratischen Regierungs*Form* sich bildenden Regierungs-*Geistes* vermogten Wenige sich leichter zu erheben, als der erfahrne und vertraute Freund des *Perikles*, und gewiss an keinem Orte besser als in Athen. Je mehr aber der fremde Weise von diesem *ersten* Athenienser, wie ihn damalige Geschichtschreiber nennen, beachtet wurde, je mehr alle Eigenschaften, welche den Staatsmann namentlich vor einem Kimon auszeichnen konnten, jene höhere und vielseitige Cultur der Vernunft, jene Erhabenheit über gemeinen Aberglauben, jene stille Ueberlegung und imponirende Hoheit, mit der Perikles im Contrast gegen leidenschaftliche Demagogen auf das Ganze wirkte, als des Weisen Werk dargestellt werden, desto willkommener ist das Licht, welches auf das dem

Anaxa-

Anaxagoras dort erleichterte Streben und auf dessen Richtung fällt. Gleich als ob man den in einer Art von Allmacht erblickten Perikles nicht sprechender zu bezeichnen gewusst hätte, belegte die herrschende Meinung dieses Muster Anaxagoräischer Bildung bald ernst bald spottend mit dem Namen des Olympischen Zeus *). Doch die grossen Pläne dieses Mannes für Griechenland, für die Anschmiegung seiner Theile an Eine Regel, auch durch einen feierlichern und würdevollern Religions Cultus, ja für einen allgemeinen Frieden, verglichen mit dem, was er that und was er selbst nach Platons Geständniss im Eingange des ersten Alkibiades über viele und grosse *ausländische* Nationen vermogte, solche fast idealische Bestrebungen mogten von jenem Zeitalter noch nicht *erreicht* werden, immer aber werfen sie, auch bey aller von Plutarchos (Leb. Perikl. S. 628.) vermutheten Verschiedenheit des Staatsmannes und Philosophen, einen Strahl auf die Grösse der Seele seines, selbst vor Zenon genann-

*) Kratinos. Aristophanes. Plut. Leb. d. Perikles. Diod. Sik. 13, 98. Pliu. 34, 8. Val. M. 5, 10.

kannten und geachteten, Lehrers. Als die Volksſtände nachher eine Erſchlaffung zu ergreifen anfing, welche Perikles vielleicht länger zurückhalten als völlig hemmen konnte, wirkte für die Läuterung des Volksgefühls durch Verſinnlichungen erhabener Gegenſtände auf des Perikles Veranlaſſung der erſte Bildner jener Zeit, *Phidias.* Wie in der Geſchichte der Naturphiloſophie Anaxagoras, ſo gründete dieſer Vorſteher aller Künſtler, die Athen pflegte, eben damals in der Kunſtgeſchichte eine gleich ausgezeichnete Epoche, und es lieſse ſich noch fragen, wiefern das Urbild von Vollendung, welches Phidias in ſeiner Seele trug, auch allein als Product der darſtellenden Einbildungskraft betrachtet, ohne die Zeitgenoſſenſchaft jenes Freundes des vielgeltenden Staatsmannes eines ſo groſsen Ausdruckes fähig geweſen wäre, um ſo mehr, da der Charakter dieſer Kunſt-Epoche mehr der des *hohen* als des ſchönen Stils war und Phidias, von derſelben Begeiſterung für ſeine Bildungen (ἐνθουσιων δημιουργειν) wie der Naturbetrachter für ſeine Probleme beſeelt, als ein Muſſe fordernder und Reiſe erſtrebender Künſt-

ler

ler bekannt ist *). Dachte sich nun weiter der Klazomenier die Natur als ein Analogon der Kunst, seinen zum Theil nach Homerischen Attributen des Zeus und der Athene gebildeten Νους als *Formenschöpfer* mit dem vollendetsten Ausdruck von *Geist* und Hoheit, um wie viel vollkommner konnte er, wenn auch nicht *blos* vermittelst der Darstellungen seines Zeitgenossen der übersinnlichen Idee einer die trägen Stoffe beherrschenden freien Intelligenz vollkommner sich bemächtigen, doch sie in schöner Wechselwirkung mit diesem zweiten Freunde des Perikles verlebendigen **)! Gewiss es ist einer Auszeichnung werth,

*) Zur Vergegenwärtigung ähnlicher innrer Anlagen beider Zeitgenossen hebe ich die allbekannte Reflexion des Cicero über Phidias aus: Ipsius in *mente* insidebat *species* pulcritudinis (dignitatis) eximia quaedam, quam intuens *in eaque defixus* ad *illius* similitudinem artem et manum dirigebat; mit der des Seneca: *concepit* res et *exhibuit.*

**) Brauchte doch schon Aristoteles eben da, wo er des A. Welt-Technik erläutern will, (Met. 1, 3.) das Beispiel, dass auch das *Erz* nicht durch sich selbst die Statüe bilde, und überdies der sogenannte Plutarch. de ph. decr. c. 7. für den Νους die Bezeichnung: τεχνιτης ὑλης.

werth, dafs in demfelben Zeitalter der Gefchmack eines Künftlers und die Nüchternheit eines Philofophen den höchften Charakter der Menfchheit, die Hoheit der Vernunft, zugleich tiefer ahndeten, nur hier in einer Idee, dort in einem Bilde ausprägten, dafs es aber auch wieder jene beyden Götter, Zeus Olympios und Pallas Athene und ihre nach des Künftlers eignen Geftändnifs gleichfals aus den Homerifchen Gefängen entlehnten Eigenfchaften waren *), deren bildliche Ausftellungen den Phidias am meiften verunfterblichten.

Wenn demnach an den unbefangenern Fremdling fich mehrere, fogar zum Theil durch ihn gebildete, Athener anfchliefsen konnten, fo entfteht, noch ehe fein Zufammentreffen mit dem einheimifchen Volksgeifte und Volksglauben betrachtet wird, die Frage, wiefern, wenn auch nicht unmittelbar in fein Syftem, doch unter die Griechen feine Zeitgenoffen *fremde* und damals vielleicht zugleich noch minder bekannte oder benutzte Ideen-

*) Namentlich Jl. 1, 528 f. vgl. Val. M. 3. 7. Macrob. Sat. 5, 13.

Ideenkeime verpflanzt worden waren? um ſo mehr, da die Athener bereits mit mehrern *ausländiſchen Nationen*, und, wie oben bemerkt wurde, unter Perikles ſogar mit vorzüglichem Anſehen in Verhältniſſe gekommen waren. Daſs hier keine Genealogie aus der Weisheit der ältern Völker des *Orients*, namentlich der Aegyptier geführt werden könne, iſt an einem andern Orte erwieſen *). Noch weiter zurück auf die *Inder* zu gehen, wäre nicht weniger gewagt, da ihre Cultur vor Alexander ſo dürftig erſcheint, und einzelne Aehnlichkeiten in ihren ſo vielfachen Schöpfungstheorien eben ſo erklärbar als hier ohne Gewicht ſind. Daſs die alten Brahminen bereits eine moraliſche Deutung ihrer Göttergeſchichten befolgten, beſtätigt nur das Begegnen gleicher Folgen bey ähnlichen Zeitbedürfniſſen. Ein einladenderer Standpunct öfnete ſich dagegen, wenn man durch daſſelbe Zeitalter, in welchem dieſe Unterſuchung ſich orientiren ſollte, auf ein andres

*) De Anaxag. Cosmotheol. Fontibus. S. 37. Das eine dort. S. 39. Anm. 2. eingegangene Verſprechen wird hier geleiſtet.

morgenländisches Volk geleitet würde, welches nicht nur seinem Locale nach den Griechen und namentlich dem Vaterlande des Joniers, sondern auch und eben damals schon auf mehr als eine Weise mit seinen Nationalen in Berührung gekommen war.

Dieses bietet sich bald in den *Persern* dar, in einer Nation, welche auf den damals unter den Griechen herrschenden Zeitgeist mehrfach und vielleicht noch stärker, als es gleichzeitige historische Schriftsteller der Letztern bemerken konnten oder wollten, einwirkte, auf welche aber auch bey der Richtung der hellenischen Cultur, namentlich der Volksaufklärung minder gemerkt worden ist, als es zu umfassenderer Erklärung eines so charakteristischen und weitwirkenden Zeitalters wohl noch zu wünschen war. Unstreitig mußte schon ein so ungeheures Volk an sich eine größere Aufmerksamkeit unter den Griechen erregt haben, je drohender es anfangs schien und je weniger diese es vorher kannten (Her. 8, 10.). Der große Kampf der europäischen und asiatischen Hellenen gegen diese sich andrängende Menschenmasse

war

war jedoch nun geendet. So wie aber damals, als sich ihre körperliche Kräfte gemessen hatten, und schon durch die Kriege selbst *), neue Vorstellungen, herrschende Maximen und sprechende Gebräuche unwillkührlich in Umlauf, Conflict und Gährung gesetzt worden waren: so musste noch mehr in den Zeiten der Ruhe Stof genug sich gesammelt haben, welcher die Neugierde der Ungebildetern spannen und die Wissbegierde der Gebildetern reizen konnte. Was jedoch in diesem Zeitraume der griechischen Bildungsgeschichte ein noch höheres Gewicht erhält und daher hier nicht übersehen werden kann, war die in der That schon begonnene nähere Verbindung, in welche europäische und asiatische Griechen, und noch dazu in berühmten und Tonangebenden Männern, mit den Persern und ihrem herrschenden Theile getreten waren. Leicht wird man sich unter den Atheniensern ausser Hippias an einen Aristides, Themistokles und Phokion (Herodot. 8, 65. 79. 109.), unter den Spartanern

 an

*) Auf ähnliche Art konnte der späterhin die Perser ebenfals bekriegende Kaiser Julianus seinen Sonnenkönig von ihnen aufnehmen.

an Demaratos (ebendaſ. 8, 53) unter den Joniern an Hiſtiäos (6, 20) erinnern. Noch unlängſt haben es aber geübte und weite Ausſichten gewährende Kenner des Alterthums erwieſen *), wie viel durch ſolche verdrängte φυγαδες für Cultivirung der Menſchheit gewonnen wurde, allein eben jene Vertriebenen wendeten ſich zu den Perſern und ihre ausgezeichnete Aufnahme bey den Königen derſelben verräth bey den Letztern eben ſo viel Sinn für die Einſichten der Griechen als eine Verträglichkeit ihrer Meinungen, welche zugleich ein Amalgamiren ihrer Vorſtellungen zulaſſen könnte. Wie wenig auch Griechen, wenigſtens ſpäterhin bey ſchon höher geſtiegener Ausbildung, dort zu lernen haben mogten oder auch jetzt als Sieger lernen wollten, ſo iſt doch bekannt, wie hart ſich die Perſer an ihren Ueberwindern durch mehrere ihnen mitgetheilte Arten des Aberglaubens und Förderungsmittel der Ueppigkeit rächten, welch' einen Schwung aber auch der

*) Man l. die inhaltsvolle Abh. von H. H. *Heyne*: Exulum reditus in patriam. S. 497 f. im 4. Bde der Opusc. ıc. und *Garve'ns* Urtheile in ſ. Verſuchen 2, 77.

der hellenifche Geift unter und nach jenen drangvollern Stürmen nahm. Ohne diefe Wechfelwirkung im Einzelnen fchlechthin behaupten und namentlich in des Anaxagoras Seele eine nothwendig fo unmittelbar zufammengeflofsne Vorftellungsreihe erkünfteln zu wollen, ftehen hier wenigftens einmal aus jener Collifionszeit divergirender Nationalideen einige anfpruchlosverbundene hiftorifche Bruchftücke, über deren wirklichen, mehr oder minder directen Einflufs auf Combinationen des Klazomeniers kühnere Eindringer in die Geheimniffe jenes bewundernswerthen Zeitgeiftes entfcheiden mögen. Ich verweile nicht bey den politifchen Tumulten, unter denen des Anaxagoras Vaterland überhaupt von Perfern und Athenienfern wechfelsweife eingenommen und insbefondere früherhin Klazomenä von dem Satrapen von Sardes, Artaphernes, befetzt worden war. Eher liefse fich, und vielleicht nicht ohne Schein, aus der *allgemeinen* Anficht eines aus fo heterogenen Stämmen zufammengefetzten und durch die Leitung Eines unumfchränkten Gebieters zu einer kleinen Welt ausgeglichenen beträchtlichen Völker-Vereins, wie die Perfifche Monar-

narchie, und aus dem Geiste dieser von einem Griechen ohne Zweifel nicht wenig angestaunten Verfassung Einiges auf die *allgemeine* Form ableiten, welche der reflectirende Jonier der ersten Bildung des Weltbaues und *seinem* allerhöchsten Weltbezwinger und Moderator geben wollte. Es bedarf hier keiner Auseinandersetzung einer Bemerkung des sinnreichen Hippels, nach welcher Systeme und Monarchien einander so gleichen sollten, als Monarchen und Systematiker, schon *Herder's* (Von Gottes Sohn S. 46) glücklicher Blick wollte in der Regierung des guten Gottes Ormuzd ein absichtliches Vorbild der Verfassung des Persischen Reichs erkennen. Freilich wäre es zu erweisen, dass man nicht nur von bestimmten Reichen genauere Notiz nahm, sondern dass man auch über Staatsverfassungen und Regierungsformen überhaupt schon damals, auch wohl in Jonien, nachdachte und debattirte, ja dass vielleicht auch der Weise, den wir im Sinne haben, und der sich sonst nicht unmittelbar in Staatsgeschäfte mischte, gegen solche Zeiturtheile und ihre Richtung nicht völlig gleichgültig bleiben konnte. Allein jene politischen Räsonnements

liessen

ließen ſich ſchon aus dem lebhaften Intereſſe und Drange der Umſtände jener Zeitperiode erwarten, wenn ſie nicht überdem ausdrücklicher angegeben werden könnten. Nicht genug, daſs in Jonien das althomeriſche εἰς κοιρανος ἐστω weithin verbreitet, und zu vielſeitigen Deutungen anlockend worden war, daſs eben dort auch für den abgezogenen Begrif das Wort, μοναρχιη, am erſten aufkommen konnte, ſo ſollten ja in demſelben Lande Unterhaltungen ſogar *Perſiſcher Monarchen* über die *Sache* vorgefallen ſeyn. Schon dem Sohne des Hyſtaſpes war in jener berühmten Rede nichts empfehlungswerther als die Oberaufſicht ἀνδρος ἑνος του ἀριστου vorgekommen, indeſſen eben dort Otanes, unter andern von Griechen nicht zugegebenen Auslaſſungen über Pöbelherrſchaft, von dieſer behauptet haben ſollte, daſs in ihr die Geſchäfte ἀνευ νοου geleitet würden. Mogte auch dieſe frühere, in Herodotos Zeitalter und ſo von ihm (3, 82. S. 239) ausgedrückte Rede noch allein nicht auf den Νοος Eines Höchſten und Beſten über Alles geführt haben: ſo kann man noch eine andre, dem Anaxagoras noch nähere Anpreiſung derſel-

 ben

ben Monarchie aus des Xerxes Munde dazu nehmen, die er in unmittelbarer Beziehung auf griechiſche Denkart, den Demaratos, vernehmen lieſs. In eben jener, von dem zuletzt Genannten ſo erhobenen griechiſchen Freiheit ſah Xerxes das Hinderniſs eines glücklichen Widerſtandes gegen ſeine gröſsern Heere, welche nach ſeiner Aeuſserung ſogar *wider* ihre *natürliche Neigung* unter Eines Leitung weit lenkſamer und brauchbarer würden *). Lauter Zeiturtheile, die dem Beobachtungsgeiſte eines Anaxagoras ſchwerlich entgingen, die ſich ſogar dem durch Staats-Tumulte aus dem Vaterlande Verſchlagenen von ſelbſt aufdringen muſsten. Dabey darf man auch ſeinen langen und nahen Zuſammenhang mit dem faſt alleinherrſchenden Perikles, und eine dem Anaxagoras beygelegte Schrift eben ſo wenig überſehen, als den Umſtand, daſs ein andrer Schüler des Letztern, Euripides, in einer politiſchen Reflexion einen Haufen Weiſer für ſchwächer als Einen, minder weiſen, aber ſelbſtthätigen, Machthaber, mithin in einer Republik und zu

*) Και παρα την ἑωϋτου φυσιν ἀμεινον — ὑπο ἑνος ἀρχομενον, Her. 7, 103. S. 551.

zu Athen ſich geneigter für die Monachie erklären konnte *). — — Deſto reizender wird die Frage, ob ſich etwa in einigen Behauptungen des Klazomeniers wenigſtens der Religionsphilosopie der Perſer verwandte Dogmen finden dürften? Allerdings häufen ſich eben ſo wohl aus den vielfältigen Veränderungen der Perſiſchen Religion als aus den dürſtigen und einſeitigen Berichten von ihrer damaligen Beſchaffenheit die Schwierigkeiten, hier ein nur etwas befriedigendes Licht zu verbreiten. Sollte jedoch da, wo man nur umherſpähen, nicht entſcheiden will, nicht wenigſtens die *Möglichkeit* eines Zuſammenfluſſes perſiſcher und griechiſcher Meinungen und eben in dieſem Zeitalter etwas ſtrenger erwogen werden? Der Verf. wünſcht dieſe Erwägung wenigſtens einzuleiten. Es wäre dann zuerſt einer Bemerkung werth, daſs die ſo hervorſtechende Erſcheinung eines berühmten Religions - Reformators wo nicht, wie

*) Ueber das dem A. zugeſchriebene Werk περι Βασιλειας ſ. Aelian. Ποικ. ἱς 4. 14. vgl. Fabr. B. Gr. 2, 649. Die Worte des Eurip. Androm. 482 — 484. S. 413. Leipz. lauten ganz anaxagoräiſch: Φρενος αὐτο κρατοῦς Ἑνος ά δυναμις.

wie man fonst annahm, in die Geburtszeit unsers Naturweisen oder in die Regierung des Darios Hystaspes, doch, zufolge der gründlichen Erforschungen eines Tychsen *) schon viele Jahre vor Kyros vorfiel. Jedoch eben diese Versetzung des *Zerdusht* in ein früheres Zeitalter könnte der Wahrnehmung einiger Wirkungen der durch ihn veranlassten Revolution nur desto günstiger werden, da sich die Annahme der neuen Einrichtungen nun schon aus den Medischen Gebirgen weiter nach Persien verbreitet und auch das nach Heeren's treflichen Untersuchungen von dem Stürzer des Magism aufgestellte Ideal des Despotism am Persischen Hofe, namentlich des Darios, eines Einganges gewisser seyn konnte. Nur können wir nun fast nichts als bedauern, dass wir diesen Conflict der Zeitumstände beynah kaum mehr als andeuten, dass wir das Zusammentreffen und Verschmelzen der ältern und neuern Form des Persischen Religionscultus weder überall zuver-

*) Man l. hier überhaupt dess. Commentt. de Religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis.

zuverſichtlich ſcheiden, noch die Grade des Einfluſſes auf griechiſche Wiſsbegierde oder Volksmeinung ohne Anmaſsung ausmitteln, daſs wir endlich auch auf das ſogenannte lebendige Wort des Zoroaſters oder den *Zend Aveſta* für vor platoniſche Zeiten nicht zuverſichtlich hören können Ohne daher in deſſen dualiſtiſchen Syſteme die reinſte Vorſtellung von dem Daſeyn Eines Gottes mit Hyde und Cudworth, oder in den Attributen der gränzenloſen Zeit den groſsen Allgeiſt mit Anquetil und Kleuker, vollends bereits für das Zeitalter, wohin wir uns jetzt denken müſſen, zu leſen, zeigte ſich noch für jene Verbindung einiger Schein in dem Urtheile, nach welchem Anaxagoras als erſter Begründer des Dualism unter den Griechen betrachtet wird. Allein man muſs ſich zugleich geſtehen, daſs er ſich ſeine Materie nicht ſowohl bös, wie Plutarchos (de Iſ. et Oſir. S. 369. f) nach ſeiner Denkart folgerte, als urſprünglich abhängig und ohnmächtig, uranfänglich ſchwach und kraftlos, träge und verworren ohne fremde Aufregung dachte. — Es giebt jedoch noch andre, gleichzeitig bemerkbare Spuren, und wenn

dieſe

diese auch meist von *Griechen* angeführt werden, oder zunächst nur von einem Theile des grossen Persischen Reiches gälten, so erhielten sie nur einen höhern Grad von Interesse, wenn sich *an* ihren Zeugnissen zugleich wahrnehmen liesse, in welcher Form sie eben gleichzeitigen Griechen erschienen, oder was diese von ihnen auszeichneten. Müsste auch Astrolatrie im engern Sinne den ältern Persern deshalb schon mit Tiedemann abgesprochen werden, weil sie nicht alle Gestirne anbeteten, oder keine chaldäische Astrologie trieben, so war doch eben jenes göttliche und ätherische Feuer vor andern Elementen, die sie nach Herodotos verehren sollten, nicht nur bey ihnen, sondern auch in den meisten Systemen der griechischen Philosophen vor Anaxagoras mehr oder minder herrschend *). Es nimmt in ihnen sogar einen hohen Rang ein, und auch A. leiht noch dem Aether die höchstmögliche Stelle, wenn er ihm auch nur als äusserster Begränzer

*) A. nennte es selbst unvergänglich (αφθαρτον πυρ), nur gehörte es zu den Homöomerien. Simplic. in Phys. A. 6. b.

gränzer der Naturſtoffe erſchien. Des Xerxes ſtolzer Ausſpruch, daſs Perſien bis an des Διος αιθηρ reichen ſollte, findet ſich nach der zum Grunde liegenden Vorſtellung in dem Euripides öftrer wieder *). Ja der ganze Himmelskreis, in deſſen Betrachtung der Klazomenier ſich mit einer Art von Liebe verlor, galt ihnen für gleich hoch erhaben, wie den Hellenen der Zeus ſelbſt **). Dieſe Daten ſind jedoch in Verbindung mit einer merkwürdigen Stelle der Ariſtoteleiſchen Metaphyſik ***) zu betrachten. Dort wird ſchon bemerkt, daſs die ältern griechiſchen Dichter phyſiſche Principien, namentlich den Himmel, mythologiſirt, d. i. mit Perſonen, und den letztern mit der des Zeus, umkleidet

*) Vgl. Her. 7. 3. S. 510. m. Eur. Chryſ. Fragm. 7. S. 435. u. fr. ini. 138.

**) Τον κυκλον παντα του ουρανου Δια καλεοντες. Her. 1, 131. vergl. Strabo. 15. S. 732. m. Kelſ. B. Orig. 5, 41. Nachher bemerkte Xenophon, daſs ſie dem Δια πατρωω, μεγιστω oder βασιλει opferten.

***) B. 12. K. 4. S. 446. du Vall. vergl. Kleuker's Anh. z. Zendav. Th. 2, 3. S. 45. f.

det hätten, wohin noch eben der Pherekydes gerechnet wird. 'Επειγε, fährt er dann fort, οἱ γε μεμιγμενοι αὐτων το γεννησαν πρωτον ἀριστον τιθεασι, κ. οἱ Μαγοι' και των ὑστερων δε σοφων οἱον Εμπεδοκλης τε και Αναξαγορας, ὁ μεν την φιλιαν στοιχειον, ὁ δε τον νοον ἀρχην ποιησας. Die hervorbringende, erſte und vornehmſte Urſache wird alſo vor dieſen letztern beyden Zeitgenoſſen noch den Magern zugeſchrieben, und an ſie folglich Anaxagoras geknüpſt. Immer konnte der Vf. der Metaphyſik (was Kleuker nicht bemerkte) auch dieſe Sage über die Mager, die er ohnedem ſonſt, wenigſtens über die Aegyptier, erhebt, eben ſo von Hörenſagen haben, als die von dem Hermotimos, wohl aber beurkundet ſie eine früh geahndete Aehnlichkeit. Lieſſe ſich doch ſogar auf einige unter Perſern an der Göttlichkeit des Himmels verbreitete Zweifel aus einer Stelle des Aeſchylos ſchlieſſen *). Wenn

*) Περσαι. v. 493. f. Θεους δε τις Το πριν νομιζων οὐδαμου, τοτ' ηὐχετο Λιτασσι, γαιαν οὐρανον τε προσκυνων. Daſs der erzürnte Darios nach Herodot. wider die *Sonne* Pfeile abſchoſs, kann jedoch allein noch keine abweichende Vorſtellungsart von ihrer Göttlichkeit begründen.

Wenn die in jener Zeit berüchtigte Verbrennung der Götterbilder und Verwüſtung der Tempel durch Xerxes auch in Vorſtellungen der Perſer von den Göttern, die weder in Geſtalten noch Tempel geſchmiegt werden könnten, geſucht werden darf *); ſo läge darin bereits ein Schritt zu einer kühnern Anſicht des griechiſchen Cultus, welche die griechiſchen Geſchichtſchreiber ſo ſelbſt verbreiteten. Doch eben dieſe Schriftſteller geben einige noch bedeutendere Winke, daſs jenes Zeitalter ſich vermittelſt der Perſer oder im Namen dieſer Nation, von der es ſchon bekannt war, daſs ſie in die ξεινικα νομαια geſchmeidig einging, zu Urtheilen über Religionsgegenſtände erhob, welche ſich von der herrſchenden Meinung genug entfernten. Schon jenes aus dem Munde von Darios Sohne, des *Artabanos*, durch Herodotos (7, 16. S. 518.) bekannt gewordene pſychologiſche Räſonnement über den

*) Diog. L. Prooem. §. 6, 9. vgl. Cic. de Leg. 2. Nach Her. 1, 131. hielten ſie die, welche die Götter ſo beſchränkten, für *unverſtändig* (τοισι ποιευσι μωριην ἐπιφερουσι).

den gemeinen Aberglauben von der Göttlichkeit der Träume verräth nüchternere Begriffe über die Wirkungsart der Gottheit. Dazu füge man noch deſſelben Artabanos geläutertere Grundſätze über die Gottheit, vermöge welcher er ſich erklärt haben ſollte, nur von *Gott ſelbſt allein* und im vorzüglichen Sinne dürfe man ſagen, daſs er *hohe Einſicht* oder Verſtändigkeit beſitze, ja er dulde es ſogar nicht, daſs ſich dieſelbe irgend Jemand auſſer ihm *in dem Grade* anmaſſe. (οὐ ἐᾳ φρονεειν ἀλλον μεγα ὁ θεος ξ ἑωυτου. Ebend. 7, 5. S. 513.) Ein andrer Perſer ſollte es ſogar ſchmerzlichſt gefühlt haben, daſs auch der verſtändigſte Menſch dennoch gegen das höhere Allvermögen der Gottheit nicht ausreichen könne. (Wie der Menſch nicht abwende, ὁ δεν γενεσθαι ἐκ θεου, ſo geſchehe es überdies, πολλα φρονεοντα μηδενος κρατεειν. So erzählt derſelbe Herod. 9, 16. beinahe in anaxagoräiſcher Sprache.) — Zu dem allem geſellen ſich noch analoge Beiſpiele damals ausdrücklich von Perſern abgeleiteter griechiſcher Denkweiſe. Der als erſter Verbreiter einer fremden Magie unter den Griechen ſehr berühmt gewordene Oſtha-

Osthanes, welcher die Amulete so eindringend angepriesen hatte, dass selbst ein Perikles, nach dessen Biographie von Plutarchos, noch kurz vor seinem Tode sich denselben unterwerfen musste, war bey dem Vater des *Demokritos*, wahrscheinlich wie Xerxes als dessen Befreier, wohl aufgenommen worden. Doch eben dieser Abderit sollte nach der einen Sage den Unterricht persischer Weisen, die Xerxes zurückliess, erfahren, nach einer zweiten gegen die Mager Manches erinnert haben *): indessen Heraklitos die Künste jener herumziehenden Fremdlinge verachtete. Noch bemerkenswerther wird es, dass ein andrer Zeitgenoss des Klazomeniers und Landsmann des Demokritos, *Protagoras*, in dem Verdacht gewesen seyn solle, er habe in

*) Jenes nach Diog. 9, 34. Plin. 30, 1. vgl. *Tiedemann* D. de orig. artium magicarum p. 38. dies nach Solin. c. 3. Wenn nach des Tatianus Bericht Osthanes in Schriften mit dem Namen des Demokritos erwähnt wurde, so sollte dieser Wundermann nach Sagen b. Clem. Al., Diog., Suid. und Aelian. V. H. gar selbst nach Persien gereist seyn.

in ſeiner verrufenen Schrift περι θεων bedenkliche Neuerungen aus der *perſiſchen*, den Athenern etwa frivol erſcheinenden, Religion aufgenommen *). Ja derſelbe *Empedokles*, dem man magiſche Künſte zuſchrieb, wird als der erſte Grieche betrachtet, welcher zwiſchen guten und böſen, von den Göttern abhängigen, Dämonen genauer zu unterſcheiden anfing, und eben darum zu einem Schluſs auf eine morgenländiſche Quelle dieſer Annahme veranlaſſen konnte: wie ſich überhaupt über die Fortbildung der Verhältniſſe der griechiſchen Götter und Dämonen und die *äuſsern* Urſachen derſelben noch befriedigenderes Licht verbreiten lieſſe **). Erhielten

*) Dieſe Sage in Philoſtr. π. σοφ. 1. S. 494. Ol., bey der Bruker H. C. Ph. 1, 1201. und Harles zum Fabr. B. G. 2, 669. eine Verwechslung mit dem mag. Unterricht des Demokr. behaupten, hat noch neuerlich Hr. Prof. *Fülleborn* in ſeiner Schrift über die Schreibfreiheit d. Griech. Bresl. 795. S. 6. befolgt und treflich benutzt.

**) Plut. de orac. def. S. 418. Tiedemann a. O. S. 40. Hier ſey nur bemerkt, daſs auſser der heſiodeiſchen Dämonenlehre den frühern Erinnyen und ſpätern Eumeniden ſich auch im Herodotos eine Spur unterordnender Unterſcheidung

hielten ſich doch ſogar noch ſpäterhin Sagen, daſs bereits die erſten drey mileſiſchen Philoſophen ihre charakteriſtiſchen Principien aus der Naturverehrung der Perſer entlehnt haben ſollten. (ſ. Clem. Al. Coh. ad Gent. S. 56. Polt. Vitruv. L. 4 praef.) Schon genug zum Erweiſe, daſs man für den Anaxagoras, wo nicht eine unmittelbare Benutzung perſiſcher Cultur, doch einige Kenntniſs von derſelben erwarten dürfe, könnte ſie auch nur als eine mitbeſtimmende Leiterin ſeines von *ihm* bemerkten Zeitgeiſtes erſcheinen. Ohnehin hatten ihm nicht nur einige vornehmlich meteorologiſche Vorherſagungen ſpäterhin faſt den Ruhm eines Propheten mit Hinſicht auf magiſche Künſte erworben *), ſondern auch ſchon früherhin andre Ver-

dung findet. S. 9, 76. S. 727. Dazu kommt eben in des Aeſchylos Πεϱσ. v. 351. der κακος δαιμων ἀλαστωϱ vor. M. v. d. Erläuterung in der inhaltsreichen Diatr. de Aeſch. Perſis von Siebelis. S. 63.

*) Dieſe wollte doch Philoſtratos L. A. K. 2, bey dem Anaxagoras eher σοφιαν genaunt haben; daraus hatte aber Photius Bibl. Cod. 241. ſchon mehr geleſen.

Veranlaſſungen den ſogar ausdrücklich als Klagepunct gegen ihn erwähnten Vorwurf einer Verbindung mit den Perſern (μηδισμου) zugezogen, auf welches letztere noch nicht aufgehellte Datum wir weiter unten zurückkommen.

Soll die Löſung der bedeutenden Aufgabe — „*in welcher Beziehung erſcheint ſeine* zum kosmophyſiſchen Syſteme wirklich verbundene *Gedankenreihe*, wie er ſie namentlich in ſeinen Büchern von der Natur mit ſeinen Worten öffentlich dargelegt hatte, *zu ſeinem Zeitgeiſte*?" — möglichſt eingreifend vorbereitet werden, ſo kann ſie nicht im Allgemeinen, ſondern nach den verſchiedenen Geſichtspuncten, die ſchon in ihr enthalten ſind, nicht anders als verſchieden erfolgen. *Einmal* liegt darin: welches iſt ſein Verhältniſs zu der damals entweder in ſeiner Nähe herrſchenden, oder doch *ihm* bekannt gewordenen Philoſophie — und — Volksreligion? *Sodann*: welchen Hauptzweck dachte ſich der Urheber des Syſtems ſelbſt bey deſſen Gründung in einem höhern oder niedern Grade der Klarheit? Welche Ten-

denz

denz nahm dann dessen Ausführung im Ganzen oder im Einzelnen unwillkührlich auf übliche Denkarten an? Wiefern drangen in die Vorstellungen des Joniers seine Zeitgenossen ein, bey welchen Behauptungen desselben verweilten sie am meisten, und welchen Einfluss zeigten nun zuletzt die *so* in seiner Zeit herrschend gewordenen Ansichten des Volks wie der Gebildetern auf die nächste Generation von Schriftstellern, in denen sich ein Theil seiner Philosopheme erhalten sollte? Wie erscheint *endlich* sein System *uns*, die wir zwar von der Geburtszeit desselben entfernter stehen, aber uns auch über dessen Geist erheben, und mit partheiloserer Unbefangenheit und grössern Uebersichten die Anaxagoräischen Vorstellungen mit ältern Entdeckungen und Zeiturtheilen zusammenfassen und vergleichen können? Welchen Platz oder Namen können wir dem Standpuncte wie dem Charakter seiner Forschungen anweisen? — Schweben bey den folgenden Erörterungen diese ohnehin an sich schon unerlässlichen Unterscheidungen den Lesern dieser Untersuchung eben so lebendig als dem Verf. vor, so werden sich einer Ver-

einigung über die entſpringenden Reſultate deſto weniger Schwierigkeiten entgegenſetzen.

Ueber den Gang ſelbſt, über den Zuſammenhang, über die Richtung, welche des Anaxagoras Ideen, von denen hier die Rede iſt, in ihres *Urhebers Geiſte* hatten, annahmen oder behielten, glaubt der Verf. auf ſeine lateiniſche Schrift, deren Inhalt er überhaupt als für ſich beſtehend vorausſetzen muſs, und daher hier übergeben zu können ſich für vergönnt hält, verweiſen zu dürfen. Nur einige Bemerkungen, die ſich theils auf eine ſeitdem erhaltene Darſtellung jenes Syſtems in einem neuern Handbuche der Geſchichte der Philoſophie, theils auf den *philoſophiſchen* Zeitgeiſt des A. beziehen, finden hier am ſchicklichſten ihren Ort. Er kann der ausführlichen und bündigen Entwicklung der Anaxagoräiſchen Philoſopheme, welche Hr. Prof. *Tennemann* (Geſch. d. Phil. Lpz. 798. Bd. 1. S. 304—334.) lieferte, wenn er anders ſeine eigne früherhin bekannte Ueberzeugung nicht verleugnen ſoll, nicht nur ſeine willigſte Zuſtimmung nicht verſagen, ſon-

ſondern muſs auch, woran noch mehr liegt, die weitere Entwicklung und Verfolgung der Anaxagoräiſchen Grundſätze und die Kritik derſelben nicht anders als mit Achtung erwähnen. Vorzüglich halte ich neben andern wahren Bemerkungen den Schutz für ſehr billig, in welchen der Verf. den joniſchen Weiſen wider den von Platon aufgebrachten Tadel nehmen wollte, und ſtimme ihm eben ſo ſehr bey, wenn er denſelben unſern Zeiten mehr als *Phyſiker* (oder eigentlicher — Naturphiloſophen) als in der Perſon des Metaphyſikers erſcheinen läſst. Allein eben dieſer Geſichtspunct lieſse ſich auch noch weiter, als es vielleicht ſcheint, und wohl nicht unangemeſſen ausdehnen. Hält man nehmlich den letztern Geſichtspunct nur in enger Verbindung mit dem *Zeitgeiſte* feſt, ſo gewinnt man in ihm, wie ich nicht zu kühn zu behaupten meine, überhaupt ſchon einen ziemlich ſichern Leitſtern für die Kritik mancher früherer *hiſtoriſcher* oder ſchriftlicher Quellen der zweyten Ordnung, deren Urheber oft mit Einmiſchung eigner metaphyſiſcher Anſichten uns eine reine Anſicht älterer, mehr phyſiſcher und mechaniſcher

Theorien erschwerten; aber man hütet sich andrerseits eben so wohl, den ältern Philosophen der Griechen, namentlich dem Anaxagoras, einen *absichtlich* erwählten Materialism, vollends in *dem Zeitalter* aufzubürden, wo namentlich die Gränzen der Physik, Physiologie und Psychologie gewiss noch sehr innig in einander flossen, mithin auch die mechanischen und willkührlichen Bewegungen, die Erscheinungen des Körpers und der Seele, so wie Natur und Freiheit im Allgemeinen bey weiten nicht scharf genug unterschieden wurden. Schon mit dieser Bemerkung dürfte wohl über das Recht entschieden seyn, mit welchem man in unserm Anaxagoras nur oder hauptsächlich den ersten Monotheisten, den *Stifter* des Deism, oder, den letztern im strengern transcendentalen Sinne gefasst, mindestens noch treffender, *des Theism* findet, ja ihn wohl gar als *Physikotheologen* in dem gewöhnlichen Sinne betrachtet. Schon der Titel, wie der Anfang seiner Schrift περι φυσεως würde den Standpunct verrathen, von dem Er ausging. Aber auch auf den νους gerieth er gewiss nicht allein darum, um einen *edlern Ausdruck* als der θεος des

des damaligen Sprachgebrauchs war, zu erhalten: vielmehr war es ihm zugleich und noch viel mehr, um eine *paſſendere* Bezeichnung für ſeinen *Begriff* von dem höhern Princip zu erhalten, deſſen Verhältniſs zur Materie und deſſen Wirkungsart auf dieſelbe ſelbſt noch von demjenigen Verhältniſſe und jener Wirkungsart verſchieden war, welche damalige oder frühere *Philoſophen* dem Θεος beygelegt hatten. Er beobachtete auch nicht nur die ſinnlichen Naturwirkungen *eher*, als er eine ſreie Naturkraſt ahndete, ſondern er machte auch *frühere* Erfahrungen von der Unzuverläſſigkeit und Abhängigkeit der Sinne, ehe er über ſeine eigne ſelbſtthätige Kraſt reflectirte, und in ihr eine Regelmäſsigkeit erkannte, die ſich auf Naturgegenſtände übertragen, und denſelben ſogar durch eine noch vielvermögendere analoge Urkraft dauernder und ſucceſſiv auch weit umfaſſender und eingreifender mittheilen lieſs. Faſſen wir ihn demnach zunächſt als Phyſiker, welcher Beobachtungen ſammelte, und unter Regeln brachte, ſo müſſen wir ihn doch auch zugleich als *Naturphiloſophen* denken, welcher die bemerkten Naturerſcheinungen

aus

aus eignen oder frühern philosophischen Voraussetzungen *erklären* wollte *). Das ihm von dem Geiste der Philosophie seiner Zeit aufgedrungene Problem: „Woraus und wie *wurde* das Weltgebäude?" fasste Anaxagoras zuerst so: Wie *konnte* und vermogte diese bewundernswürdige *Form* des Weltganzen wie der einzelnen regelmäfsig verbundenen Körper der chaotischen Unform zu entsteigen oder so gebildet zu werden? Wie war es, mit einem Worte, möglich, dafs jenes Denkmal hoher Naturordnung, der von dem Pythagoras zuerst unter dem Namen Κοσμος zusammengefafste kunstvolle Himmel, durch die eigne Kraft seiner ursprünglich rohern Bestandtheile sich selbst ersten Schwung und gleichmäfsigen Zusammenhang verlieh? Die Materie vermag ihrer Urbeschaffenheit nach *sich selbst* kein siegendes Uebergewicht über ihre

*) Nur insofern mögte sein erster Versuch einer Physik der (organischen) Körper als *Dichtung a priori* gelten, wie ihn Hr. D. Erh. *Schmid* in s. Physiologie J. 798. Bd. 1. S. 265. nannte, ob er gleich mit mindern Rechte *atomistisch* heifsen darf.

ihre Trägheit zu verſchaffen — war das Reſultat ſeiner Beobachtung der äuſsern Natur: ſie wurde zum geregeltern Ganzen erhoben durch eine *fremde* Kraft — war die Frucht ſeiner, auch auf ſich ſelbſt gekehrten Reflexion. Eben daher finde ich auch den von Hrn. Prof. *Buhle* (Lehrb. d. G. d. Ph. 1. Th. S. 208. 210.) für des Anaxagoras Weltlehre gebrauchten Namen der *Kosmophyſik* ſehr erſchöpfend, den von eben demſelben angedeuteten Geſichtspunct einer Begreiflichkeit der *Weltordnung* aber faſt noch treffender als den einer objectiven Zweckmäſsigkeit in der Schöpfung, inſofern man mit der letztern auch nur teleologiſche Beobachtungen, wie ſie Sokrates ſammelte, oder gar den Begriff einer in einem göttlichen Verſtande vorher überdachten Planmäſsigkeit verknüpfen wollte. Er erkannte, um mich für meine Anſicht eines neuern Kunſtausdrucks zu bedienen, mehr ein Princip der Cauſalität nach der Natur als nach der Freiheit, mehr die Cauſalverbindung der wirkenden als der idealen Urſachen. Er hofte von einer raſch regſamen und mächtig eingreifenden Kraft für die paſſende Verbindung der Naturſtoffe gleich-

gleichsam nähere Theilnahme, als von einer mehr nur überlegenden, wählenden und alles vorher ausmessenden Ursache. Der in ihrem Urzustande unbehülflichen, der Fülle der Stoffe unterliegenden Natur wünschte er durch ein Princip zu Hülfe zu kommen, welches ihr *seine eigne Regsamkeit* beybringen, und als Triebmittheilend ihre Urtheilchen durch allmähliches Schwingen sondern, der sie zusammenhaltenden Banden (vom Aether an) entfesseln und sie einer regelmäfsigern Einrichtung entgegenstreben lassen könnte.

Doch eine Darstellung des gedachten Systems wird noch mehr Reinheit und schärfere Begränzung in dem Geiste seiner Zeit erhalten, wenn man einen vergleichenden Blick auf die Keime desselben in den damals schon begonnenen Philosophemen und Philosophieen zurückwirft. Leicht bietet sich eine dunkle Ahndung einer ähnlichwirksamen Kraft bereits in jenem Bilde dar, unter welchem einst die schöpferische Einbildungskraft eines *Pherekydes* noch in Hesiodeischer Sprache den männlichen Zeus ebenfalls in nächster Vermittelung des allumfangenden Aethers der

der weiblichen Erde Haltung und Schwingen zu leiben gedrungen wurde *). Entlehnte der Klazomenier unter den Milefiern befonders von dem Anaximander den Begriff des *gränzenlos Ausgedehnten* (*απειρον*) felbft für feine in die Naturftoffe allwirkfam eingreifende razionale Urkraft, fo liefs er zwar diefe Eigenfchaft dem von den meiften feiner Vorgänger fchon hochgeftellten feurigen Aether, wie dem trübern Aër, nur fetzte er beyde zu blofsen Theilen der Natur herab, indefs er fie durch ihre Erhebung zu den nächften Werkzeugen oder Vermittlern der Intelligenz wieder verherrlichte. Vorzüglich konnte ihn aber die als All beftehende Denkkraft in den Schriften jenes ehrwürdigen *Xenophanes* reizen, mit welchem ohnehin unfer Philofoph durch den ernften fittlichen Sinn, durch die gedankenvolle Betrachtung des heimifchen Himmels. durch die Unterordnung

*) Daher konnte der gelehrte Herausg. der Bruchftücke jenes mythifirenden Phyfikers H. P. *Sturz* fogar S. 59. §. 9. auf die Anficht kommen, Ph. habe unter f. Zε verftanden „naturam aliquam *ratione* praeditam et sapientem, quae vi divina in chaos operata sit."

ordnung der *Meinung* — eine geistige Verwandschaft verbürgt, für seine erhabne Naturkraft zugleich die Würde der Intelligenz muthiger und zuversichtlicher zu wählen. Aber der Klazomenier läuterte den Begriff von dem νους noch weiter von allen empirischen Bestimmungen, so sehr ihm der Kolophonier auch darin schon vorangegangen war *). Der sublime Geist des letztern ahndete das *so daseyende All* als Ein grosses, vollendetes, sich selbst gleiches, lebenvolles Ganze; begann aber schon die Erscheinungswelt sich dem einem νους untergeordnet vorzustellen. Dem Beobachtungsgeiste des Anaxagoras hingegen *erschien* die sichtbar bestehende *Form* des Alls nur als die *Folge* der zwar mit jenem Denker *mühelos wirksam* dargestellten, jedoch auch mit dem fühlbaren Veränderlichen nichts gemeinhabenden, Denkkraft, und so legte er *dieser allein* mehrere Eigenschaften

*) Αλλ' ἀπανευθε πονοιο νοου Φρενι παντα κραδαινει

sind dessen eigne Worte; und nach Diog. L. 9. 19. schrieb er: συμπαντα εἶναι, νουν κ. Φρονησιν, κ. ἀΐδιον — und — τα Πολλα ἡττω Νου εἶναι.

ſchaften der *Form* bey, welche X. dem All nicht blos *auf*- ſondern *ein*geprägt gedacht hatte. Von dem *Parmenides* leitete bekanntlich ſchon Ariſtoteles (Met. 1, 4. Sextus adv. Phys. 1, 1. adv. Math. 9, 4.) das Syſtem von *zwei* Principien vor Anaxagoras her. Doch immer noch weit genug war in deſſen empiriſchem Syſteme, von dem hier jetzt nur die Rede ſeyn darf, jenes allbelebende und alldurchdringende ätheriſche Feuer, auch als Grundkraft des Denkens (το γαρ πλεον εστι νοημα. v. 145.), wenn er jenes auch noch dem Eros analog dachte, von der weltbewegenden Intelligenz entfernt. — Dafür gab es noch eine Sage, daſs *Demokritos* mit dem Anaxagoras über die Entſtehung der Dinge gleichgedacht habe, ja man führt von jenem ſogar eine Schrift περι Νου an *). War jene Behauptung wirklich aus einem eignen einſeitigen Geſtändniſs des mit Anaxagoras in einer Art von Spannung begriffenen Abderiten

*) Vgl. Phavorin. B. Diog. 9. 34. in. d. Erörterungen de A. Cosm. font. S. 4. n. 7. — Schol. zu Ariſtoph. Νεφ. v. 179. — Ueber d. Schrift: Diog. 9, 46.

ten gezogen, ſo konnte ſie höchſtens nur davon gelten, daſs A. die (einmal geweckten und in Thätigkeit gebrachten) Naturgeſetze ebenfalls mechaniſch fortwirken lieſs, und den Pflanzen, wenigſtens nach dem einen Bericht des Ariſtoteles (de Plant. 1, 1, 1042. obſchon dies durch πνοην 1, 2, 1045. ſich ſelbſt beſtimmt), auch νουν κ. γνωσιν beylegte. Ohnehin wird man ſchon von deſſen Lehrer *Leukippos*, als dem Urheber einer materialiſten Phyſik, höchſtens nur herrſchende Vorausſetzungen des Zeitgeiſtes mit denen des A. gleichſtimmig erwarten, wenn auch andre ähnlich ſcheinende Aeuſserungen jenes Philoſophen nicht eben ſo unzureichend als mit Recht verdächtig wären *). Auch *Heraklitos* hatte eine Intelligenz als Veranlaſſerin der Regelmäſsigkeit des Naturganges geahndet, nur daſs er ſie als ein phyſiſches Subject mit der Naturkraft des feinen ätheriſchen Feuers verknüpft dachte, jene Regelmäſsigkeit aber blos von der εἱμαρμενη abhängig machte, welche

A.

*) So deſſen παντα ἐκ λογου (den Gegenſatz gegen ματην) κ. ὑπ' ἀναγκης. Stob. Ecl. 1, 160.

A. bestritten haben sollte. (Ist das Datum bey dem Alex. Aphrod. K. 2. sicher, so würde εἱμ. nicht wie bey H. zufällig erzeugte gleichmäſsige Vertheilung, oder willkührlich bestimmte Naturregel seyn können, sondern das Zufällige und Willkührliche derselben würde wenigstens in des A. System wegfallen müssen.) In der physischen Elementarlehre hatte bereits vor der Erscheinung der Anaxagoräischen Schrift *Empedokles*, ausser der gleichfalls verlaſsnen Voraussetzung einer ewigen Bewegung, auch untheilbar kleine Grundkörperchen angenommen, welche Aehnlichkeit schon Aristoteles (De gen. et corr. 1, 683.) berührte, die jedoch hier auf keine Gleichheit der Annahmen führt, hätte er auch das Weltall von Einem πνευμα und ορθος λογος *durchwalten* lassen. Auf eine, wenn auch nicht ausserweltliche, jedoch thätig wirkende Ursache der Bewegung und einer Naturordnung hatte auch, nach der in dem vorigen Stücke dieser Beyträge befindlichen Erörterung, noch in des A. Vaterlande, *Hermotimos* hingedeutet *). — Ohne uns nun

O 2 des-

*) Eine wohlwollende Beurtheilung jenes Versuches (A. L. Z. 1799. Jan. n. 7.) hat getroster, als

deshalb den *Anaxagoras* unter dem beschränkten Gesichtspuncte eines Compilators zu denken, war es vielmehr *sein Zeitgeist*, der dem denkenden Manne diese veranlassenden Vorstellungen zuführte, um so mehr, da er die Kunde von denselben weit minder fragmentarisch oder verhüllt als wir zu empfangen im Stande war. Nun können *wir* uns den Νοῦς von der Welt-Bewegung wohl noch leich-

als ich es noch bey einem so verwickelten Gegenstande wagen mogte, die vorher allgemeiner angenommene, von mir nur in ihren Quellen geschiedene Vermischung *zweyer* Personen in dem H. getrennt, zugleich aber damit zugestanden, dass, wenn auch nicht der philosophirende Klazomenier, doch der als Schamane früh berühmte Hermodoros, in das Zeitalter *vor* Pythag. gehört haben könne, und auf diese Weise den noch übrigen, auch mir schon verdächtigen, Punct aus einem mir sehr ehrwürdigen Grunde (der nothwendigen Rücksicht auf das Gesetz d. stufenweisen Entwicklung) mit meiner Ueberzeugung ausgeglichen. Nur ist dabey freilich auch noch vorauszusetzen, Arist. habe richtig *gehört*, und das Gehörte rein wiedergegeben. Wäre jedoch der Stagirit mit d. H. wie dort mit d. Hesiodos verfahren, dann könnte auch Hermotim. vor d. Pythag. gelebt, freilich aber auch jenes nicht *so* behauptet haben.

leichter als A., dagegen vielleicht ſchwerer als Er denſelben von der *Welt* ſelbſt abgeſondert, vorſtellen, um ſo mehr, da das Verhältniſs, in dem wir *Vernunft* und *Seele* denken, von dem des νους und der ψυχη unter damals philoſophirenden Griechen noch ziemlich abſteht. *Uns* kann ſein νους allerdings bald unter der Form einer Naturkraft, bald in der vieldeutigen Benennung einer, von den Alten jedoch in ſehr verſchiedenen Modificationen gedachten, Weltſeele erſcheinen, obgleich beyde Anſichten von dem A. nicht ſo deutlich aufgefaſst werden konnten. Er folgte den zeitmäſsigen Prämiſſen, wenn er ein Analogon der beweglichſten Kraft (πνοην) in den Pflanzen, eines Triebes des Lebens und Empfindens (ψυχην) in den Thieren, das Princip der Selbſtthätigkeit (νουν) mehr oder minder klar in dem Menſchen annahm: nur wollte er dieſe innern Triebe nicht urſprünglich in der Materie einwohnend, ſondern als etwas ihr *Gegebenes* und Mitgetheiltes betrachtet haben, und von einem das Ganze umfaſſenden Princip abhängig ſeyn laſſen. So blieb ihm doch jener ΝΟΥΣ reine und alleinige, erſte, unabhängige und regel-

 mäſsig

mäſsig wirkende, Körperbelebende und Saamenvermählende Grundurſache aller Art von Bewegung, allvermittelnder Bildner und kräftiger Formenſchöpfer, und *inſofern* ein geſteigertes Analogon der menſchlichen *Vernunft* ſelbſt, als dieſe damals nicht als Plan entwerfender, nach ſittlichen Gründen und Zwecken ſich beſtimmender abſichtsvoller Wille, ſondern als vielvermögende, ſelbſtthätige, weiter und ſichrer als die Sinne reichende Kraft gedacht wurde. Hätte man folglich *dieſem* Νοῦς jemals Tempel errichtet, ſo wäre er freilich nicht wenig von jener Vernunft unterſchieden, welche in unſern Zeiten eine Nation auf ähnliche Art zu verherrlichen ſuchte, aber auch noch von jener, von welcher Cicero einmal (de N. D. 3, 36.) daſſelbe ſagte: quamvis *Menti* delubra, et Virtuti et Fidei conſecremus, tamen hoc in *nobis ipsis* ſita videmus. Wohl erſcheint aber ſeine Intelligenz *uns*, wie auch ſchon dem Ariſtoteles (de An. 1, 2.) in einem *zwiefachen* äuſsern und innern *Charakter*, wenn auch Anaxagoras nicht mit deutlicher und feſter Rückſicht auf denſelben philoſophirte, und dieſer Geſichtspunct von mehr als einer

Seite

Seite — bald der unmittelbaren *oder* mittelbarern Art der Thätigkeit, bald ihrer *innern* Beſchaffenheit nach als thätigſte Bewegkraft *oder* überall wirkſames erkennendes Weſen, gefaſst werden könnte. Immer aber war es dieſelbe *Natur*-Ordnung, die ihn vorzüglich an dem Erſtaunenerregenden Himmel intereſſirte *). *Sie* war das fröhliche Licht, welches Ihm von den Wundern über ſeinem Haupte herabglänzte, mit welchem er ſeinen Geiſt in dieſer ſeiner *Heimath*, wie er das Urbild des Alls über ſich betitelte, am befriedigendſten orientiren und fixiren zu dürfen glaubte. Von *ihr* war ſein *Gefühl* ausgegangen, zu ihr kam ſeine *Vernunft* zurück; denn nur

*) Dadurch ward Ihm ſein *νους Anordner* und Urgebieter über den Sternenſchwung, welcher aus den geſchiedenen Dingen *κοσμους* bildete, ſ. Simplic. zu Ph. A. S. 6. b. Dieſe Seite faſste auch Platon vorzüglich auf. Der A. *νους* hat da das Hauptprädicat: *Παντα κοσμων*. Crat. S. 263. vgl. S. 290. So Leg. 12. S. 229: *την φοραν ἀστρων κ. ὁσων ἀλλων ἐγκρατης νους ἐστι, το Παν διακεκοσμημενος* und bald darauf: *λεγ., ὡς νους εἰη ὁ διακεκοσμηκως Πανθ' ὁσα κατ' οὐρανον*. P. ſah den *νους* mehr *ἐν ἀστροις*, S. 230. ſtatt als *κοσμοποιος*.

nur *Ordnung* erfreut und tröftet, begeiftert und erhebt.

Erft nach diefer Erörterung wird fich beftimmter über das Verhältnifs entfcheiden laffen, in welchem des Anaxagoras Syftem im Ganzen wie im Einzelnen zu feinem *religiöfen Zeitgeifte* — über welches Verhältnifs überhaupt in den ältern Philofophieen Manches noch im Dunkel fchweben dürfte — ftehen mogte. Es verdient bemerkt zu werden, dafs *Cudworth* (Syst. Intell. T. 1. d. Mosh. Ueb. S. 459. f, d. holl. Ausg. S. 587. f.), welcher zuerft in dem Simplicius des Anaxagoras eigne Worte fand, und zum Theil benutzte, zugleich der Einzige ift, welcher die Frage berührte, wiefern diefer Klazomenier die *Volksgottheiten* leugnete, oder annahm, welche eben dafelbft *Mosheim* zu einer Erörterung veranlafste. Wenn jener brittifche Philofoph erinnerte, dafs aus Leugnung der Belebung der Sterne noch nicht folge, es fey gar kein Gott, fo bemerkte der deutfche Berichtiger wohl noch treffender, er fcheine fich nicht um die Volksgötter bekümmert zu haben. HH. *Meiners* erwarb fich

ſich das Verdienſt, dieſe Unterſuchung wenigſtens vorzubereiten, da er vorzüglich von dem Standpuncte des Monotheism ausging, und die Philoſopheme des A. auch aus ſeinen Fragmenten zuſammengeſtellt hatte. — Die Antwort auf jene Frage würde nun ſehr verſchieden ausfallen, wenn man ſie minder aus dem Zeitgeiſte, als aus der Urbeſchaffenheit der *ältern* noch bildſamern Religion der Griechen ſchöpfen wollte. Könnte A. mit ſeinem Grade von Bildung in den Zeiten der Kosmogoniſten gelebt haben, ſo hätte er nur ihre Freiheit benutzt, Naturkräfte unter einer ſelbſtgewählten Form wirken zu laſſen. Ja die Keime einer reinern Humanität und eines moraliſchen Urtheils, die ſich noch in den Homeriſchen Geſängen finden, waren des A. geläutertem Sinne nicht entgangen, hätte er auch nicht ſo wohl die kosmologiſchen und perſönlichen Attribute der Götter geſchieden, als in jenen frühern Aeuſserungen zu ſehr ſich ſelbſt geleſen. Dagegen kommt uns mit den *damaligen*, bereits abgeſchloſſenen und ſanctionirten Religionsmeinungen die Colliſion allerdings auf dem erſten Blick härter vor. Eine Volksreligion,

insofern sie schon überhaupt auf Eingebungen der Phantasie beruhte, erscheint mit jedem Ausspruche des nüchternen Verstandes — folglich auch ihre Vorstellung von Göttern als sinnlich eingeschränkten Wesen mit der erwachten Idee einer absoluten Weltursache — unverträglich, oder wenigstens im Streit. (vgl. P. C Reinhard's Ahr. e. G. d rel Id. 1, 249). Ob aber dieser Streit zuvörderst auch in unsers Forschers *Seele* mit deutlichem Bewufstseyn gekämpft, sogar von ihm ausdrücklich eingestanden wurde, ob seine das Weltganze ruhig beschauende Vernunft bey dem Forschen über dessen Ursprung darauf ausging, die Gottheiten der Nation vollkommen zu entthronen, ob er viel mehr thun wollte, als die Wunder der Natur sich verdeutlichen und erklären, ob er endlich alle Consequenzen übersah oder vorher erwog, die aus seinem System gegen die Volksreligion gezogen werden konnten? — dies läfst sich schon aus seinem Standpuncte, der nicht der des Theologen, sondern des Physikers war, nicht nur bezweifeln, sondern auch mit hoher Wahrscheinlichkeit verneinen. Die wahre Tendenz seiner Naturphilosophie, der bün-

bündige Vortrag derselben, selbst der Ausdruck und die Sprache, die sich noch aus seiner Schrift ergibt und von sophistischem Prunk eben so fern als von herakliteischer Dunkelheit war, läſst schon keinen kecken, auch versteckten *Angrif* auf die Volksgötter, ja nicht einmal eine vorzügliche, genau erwogene, Rücksicht auf sie vermuthen: sein Ernst aber spricht vollends gegen jede Beschuldigung eines frivolen, auf den völligen Sturz des Cultus gerichteten, Unglaubens. Ueberdem lesen wir nicht einmal, daſs seine *Schrift*, so wie seine *Person*, verurtheilt, oder wie das Werk seines Zeitgenossen Protagoras, von dem uns auch darum vielleicht weniger überliefert wurde, verbrannt worden sey. Dürften wir aber wohl blos nach einem unumschränkten *Vertrauen zu seiner Consequenz* und bey der Schwierigkeit der Entscheidung, welche Widersprüche in einem Kopfe neben einander bestehen konnten, die ausgedehnteste und willkührlichste Anwendung jener Consequenz auf *Alle* Gegenstände behaupten, welche, wie die Volksgottheiten, nicht in seinem nächsten Ideenkreise lagen, vollends, wenn es an ausdrücklichen Zeugnissen mangelt,

gelt, daſs er nicht blos einzelne kosmologiſche Eigenſchaften mancher Götter aus ſeinen Natureinſichten erklärt, ſondern ſie *alle* und *durchaus* verworfen habe? — Sollte er alle, zwiſchen einzelnen Zweifeln — und — der völligen Verweiſung liegende Stufen, auf einmal überſprungen haben, und lieſsen ſich nicht noch mehrere ſolcher Mittelglieder denken? Wäre es z. B. unmöglich, daſs er, welcher einige der als Volksgötter verehrten Naturgegenſtände von ihren kosmologiſchen Attributen, wahrſcheinlich *ohne darauf auszugehen*, entkleidete, dieſen und andern Göttern die moraliſchen, ihnen vielleicht noch häufiger durch ſeine Anſicht des Homeros an*gedeuteten*, oder weiter veredelten Eigenſchalten lieſs, und denſelben namentlich auch die mehr oder minder beſchränkte *Regierung* menſchlicher Dinge und Schickſale zugeſtand, welche letztere Thätigkeit wir ohnehin in ſeinem νοῦς nicht deutlich aufgenommen finden, und wohl vermiſſen würden, wenn er ſich denſelben minder als Beherrſcher der Naturſtoffe, wie als Herrn und Leiter der ſittlichen Welt, oder ſeinen νοῦς als ϑεὸς gedacht hätte. Einen andern Ausweg ver-

verſuchte Mosheim, wenn er behauptete, daſs A. die Götter als Intelligenzen, obſchon der höchſten untergeordnet, beſtehen laſſen konnte; nur dürſte dieſer Vereinigungsverſuch darum minder im Geiſte dieſes Syſtems ſeyn, da man erſt dazu annehmen müſste, daſs A. den νους nachher mit der Gottheit verglichen, oder auf ſie allein angewandt hätte. Dies um ſo eher, da er auch in den homeriſchen Geſängen noch nicht *ausſchlieſsendes* Merkmal der Gottheit, und auch das in ihnen herrſchende Subordinationsſyſtem der Götter erſt nach der herrſchender gewordenen *hiſtoriſchen Form* der Mythologie, ſo zu ſagen, mehr aus Sagen von Factis uſurpiert, als aus Begriffen conſtruirt zu ſeyn ſcheint. Auch dürften ſich für jene erſtere Anſicht beſtätigende analoge Beiſpiele finden. Daſs man damals noch die Natur und die Anzahl der Götter dahin geſtellt ſeyn lieſs, könnte ſchon der uns noch übrige bekannte Eingang jener, wie man ſagt, auch in einem anſtändigen Tone geſchriebenen Schrift des Protagoras verrathen, in dem er bakannte, er *wiſſe* es nicht, *was* die Götter wären, noch *wiefern* ſie überhaupt exiſtiren, noch *welche* —

an-

anzunehmen ſeien. Schon in dieſem Geiſte eines Zeitgenoſſen hätte A. über die Götter an ſich nichts haben *behaupten* wollen, aber es auch für möglich halten können, bey anderweitiger Ableitung einiger ihrer Attribute ſie ſelbſt in ihrer Würde zu laſſen. Ja vielleicht legte Euripides dem Siſyphos das, was Kritios ſpäterhin über den menſchlichen Urſprung der Götter zu behaupten gewagt hatte, eben darum in den Mund, weil er als des A. Schüler darüber zu entſcheiden für vermeſſen hielt. Und führt nicht eben darauf eine nähere Erforſchung und Beurtheilung der in ihm wie in dem Geiſte ſeiner Zeit liegenden *Veranlaſſung* zu ſeiner *moraliſchen Deutung* der homeriſchen Volksgötter? Sollte der nüchterne und über das Schickſal ſich überall erhebende Mann ſie aus Furcht vor Verantwortung gewählt haben, der er doch, wie ſich gleich zeigen wird, nicht entgehen *konnte*, wie ja nicht etwa nur der entfernte Xenophanes an den unmoraliſchen Vorſtellungen der homeriſchen Theologie Anſtoſs nahm, ſondern auch der ſonſt vorſichtige Platon noch ſpäterhin in Athen mit einem ähnlichen Tadel nicht zurückhielt? Sollte ihn menſchen-

freund-

freundliche Schonung der Meinungen eines ohnehin ſinnlichen Volkes darauf geführt haben, von deſſen Aberglauben er den Perikles befreite, deſſen Gott Helios er in ſeiner Schrift als Naturkörper behandelt hatte? Klärt ſich nicht vielmehr die Vorausſetzung einer, wo nicht völlig begründeten und klaren Ueberzeugung, doch ſehr innigen Annahme und eignen Ahndung von der Richtigkeit ſeiner Deutung, als der allein befriedigenden und einzig zuläſſigen, eben ſowohl aus *ſeinem* Geiſte, auf deſſen Vernunſt eine Regel der Ordnung geahndet hatte, die er mit derſelben Zuverſicht, mit der er an ſich ſelbſt glaubte, überall wiederfand, als aus ſeinem *Zeitgeiſte* auf, der auſſer dem frühern Theagenes in dem nahen Metrodoros ſchon ein Bedürfniſs und Beiſpiel allegoriſcher Behandlung fand, die Homeros aufgeſtellt hatte? — Man hält ſich mithin nur ſtreng an das, was überhaupt von Anaxagoras bekannt iſt, wenn man ihn nicht ſowohl directen Vernichter als indirecten Läuterer einiger Eigenſchaften der göttlichen Weſen, nicht ſowohl planmäſsigen *Beſtreiter* der Meinungen des Volks als höchſtens gelegentlichen *Erklärer* und *Berichtiger*

ſeines

ſeines Wahnglaubens nennt. *) Auch findet man in dem ausgezeichneten Zeitgenoſſen, auf welchen der Klazomenier jenen ernſten Charakter, jene Würde und Mäſsigung des Betragens, jenen Sinn für Naturbeobachtung nach den Verſicherungen der Alten aus ſich übertrug, eine ähnliche Richtung der Seele in Hinſicht auf den National-Cultus. Wenn A. die homeriſchen Götter durch ſeine moraliſche Denkart veredelte, ſo lieh ihnen auch *Perikles* gern den erhabenſten Ausdruck und verſinnlichte denſelben als Staatsmann für ein noch gröſseres Publicum durch allen Aufwand, zu dem ihn das Genie eines Phidias berechtigen oder auffordern konnte. Wenn P. ferner den herrſchenden Aberglauben da, wo er dem Staate gefährlich zu werden drohte, zu entwafnen ſuchte, wenn er z. B. die über eine groſse Sonnenverfinſterung zagenden Gemüther von bangen Ahndungen befreite, ſo that daſſelbe ſein Lehrer

*) Mit Recht zählt daher Hr. Tennemann in d. Lehren d. Sokrat. üb Unſterbl S. 78. den Anax. unter denen auf, die *wider* ihren Willen Unglauben verbreiteten, oder eigentlich nur veranlaſsten.

rer, als er eine von einem μαντις Lampon über einen monströsen Widderkopf ausgebrachte bedenkliche *politische* Deutung durch pathologische Gründe und vermittelst seiner Einsichten in die Thieranatomie entkräftete. *) Ja eben dieser mächtige Volksführer, den die Komiker mit dem Olympischen Zeus verglichen, begann jeden Vortrag mit einem Gebete zu den Göttern und deutete auf die ewig waltenden Unsterblichen bei wohlthätigen Naturerscheinungen so gern hin, dass auch A. ihnen eine Aufsicht über menschliche Angelegenheiten einräumen konnte.

In diesem Verhältnisse zu der griechischen Religion durften *wir* den Anaxagoras erblicken. In welchem sahen ihn aber seine *Zeitgenossen*? Aus welchem Gesichtspuncte fasste sein System der damalige *Volks-Geist*? Diese Untersuchung, sofern sie sorgfältiger die ächthistorischen Zeugnisse erprüft, hat mehr als ein *Moment*. Einmal versetzt sie uns lebendig

*) Plut. L. Perikl. Theophr. Charakt. K. 16. *Sprengel's* pragm. Gesch. der Arzneyk. Th. 1. S. 190. 191.

dig in die Sphäre der Opinion, welche damals galt, und zeigt unverkennbarer, wie weit der Bekenner einer freien Intelligenz ſich über ſein Zeitalter wirklich erhob oder welchen Grad von Naturſinn und Wahrheitsgefühl die geprieſenen Athener noch vor den Sittenverderbniſſen, die der lange Peloponneſiſche Krieg vollenden ſollte, verriethen. Sodann läſst ſich nur ſo die Wirkung beſtimmen, welche des Philoſophen naturgemäſse Vorſtellungen auf eingewurzelte Vorurtheile bewieſen, und ſo gleichſam der theoretiſchpraktiſche Gewinn ſeiner Nachforſchungen an des einfluſsreichen Perikles Seite berechnen. Endlich wird der anſchaulicher erörterte Zuſammenhang des endlichen Schickſales jenes Joniers mit den wahren oder angeblichen Gründen deſſelben nicht etwa nur durch die Art der frühern Entwicklung der Unduldſamkeit, namentlich an einem Orte, der damals als die erſte Stadt in Europa gelten konnte, für die ohnehin mehr Licht bedürfende Geſchichte der älteren Inquiſitionen bedeutend, ſondern er erhellt zugleich den bemerkenswerthen Einfluſs des öffentlich über des A. Grundſätze gefällten Urtheils auf die nächſte

Gene-

Generation, ſelbſt auf die Richtung des Geiſtes der Selbſtdenker — Bemerkt man in dem Gange des Anaxagoräiſchen Inquiſitions-Proceſſes nicht blos wie Diogenes die Verſchiedenheit der Angaben der Schriftſteller (*περι της δικης αὑτου διαφορα λεγεται*, ſchrieb er 2, 12.), ſucht man ſie zugleich nach Zeit, Abſicht, Gehalt zu würdigen, mit dem Zeitgeiſte auszugleichen, und die öffentlichen Anklagepuncte mit den verborgenern Triebfedern, den geſetzlichen Schein mit der wahren Beſchaffenheit und den zufälligern Veranlaſſungen ohne Liebe und Haſs zuſammen zu halten — erſt dann, aber auch nicht früher läſst ſich, wie bei ähnlichen auch nur vor Sokrates ſich ereignenden Verfolgungen, bei deren jeder die wahrhaft *überwiegenden* Gründe ſehr verſchieden ſein konnten, eine unbefangene Reflexion über den Grad der Verſchuldung wagen, und das reinmenſchliche Intereſſe an dem Schickſale des Angeklagten beſtimmen. *)

Wie

*) Der Mangel der Anſicht ſolcher Fälle nach *Zeit* und *Ort* iſt eine Hauptquelle einſeitiger Urtheile in *ausländiſchen* Bearbeitern der Geſchichte der Phi-

Wie ſich dadurch am erſten die Befremdung zu löſen vermag, welche ſchon *chriſtliche* Lehrer der *ältern* Zeit über die Verfolgung eines nach ihrer Meinung ſo theiſtiſch denkenden Mannes zu erkennen gaben (Just Mårt. Apol. 1. S. 48 Euſeb. Pr. Ev. 14, 14.), ſo beſtimmt ſich auch der Grad der Billigkeit, mit dem man mit Bayle das ganze Alterthum darüber in Anſpruch nehmen darf, einen ſo bedeutenden Proceſs minder befriedigend berichtet zu haben. Wenigſtens erklärt die Verſchiedenheit der ältern Zeugniſſe die abweichenden

Philoſ., ſo ſchätzbar an ſich ihr pragmatiſcher Sinn ſein muſs. Auch A. gibt dazu Belege. „Que je plains ces hommes de merite, rief *Deslandes* (Hiſt. cr. de la Ph. 2, 30) über den *ruhigforſchenden* Weiſen aus, qui par pur *zele* et par un courage d'esprit preferable au zele même, ſ'attirent l'inimitié de ceux qui choque toute *verité* dite hardiment. Von dem anſpruchloſen Manne räſonnirte *Bonafede* (Ag. Crom. della Iſt. di fil 2, 190.): *egli* pagò l'uſato tributo all' invidia *plebea*, e ſiccome ſuol quaſi ſempre accadere ai ſublimi Uomini, che ſtanno ſopra il volgo per tratti immenſi, ſoſtenne una *popolare* perſecutione, che fu *vicina* ad opprimerlo.

den Angaben neuerer Schriftsteller über Veranlassungen und Folgen seiner Anklage.

Was war es also zunächst, woran die Bürger des Atheniensischen Freistaats Anstoss nehmen konnten oder wofür sie wenigstens den Mann von Klazomenä verantwortlich machten? Gewiss nicht das Unternehmen überhaupt, die *Welt-Entstehung* zu enträthseln. Dieses war bereits in der mythischen Religion freigelassen (s. diese Beiträge St. 4. S. 211.). Aber eben so wenig war eine Bemerkung *theoretischer* Mängel seines Systems eine Veranlassung. Gründlichkeit und Fähigkeit des Urtheils war nur Theil der Gebildetern, und man weiss, welche Widersprüche erst Sokrates und seine Schule in ihm bemerken wollten. Noch weniger dachte aber das Volk, die Priester oder auch Philosophen daran, in ihm wegen der Erhebung des Verstandes zum Weltordner den ersten *Monotheisten* zu entdecken und *als solchen* zu verfolgen. Hätte auch der Zeitgeist den Gesichtspunct des Verhältnisses des Monotheism zu dem Polytheism rein auffassen *können*, so hätte er doch erst an den *Folgerungen* aus

der Lehre von einem verständigen Welt-Künstler Anstoſs genommen. *) Vielmehr stimmen die zuverläſsigsten Zeugnisse darinn überein, daſs es seine *astronomischen* Behauptungen waren, welche ihm die nächste öffentliche Belangung zuzogen. Nur würde man den Grund der letztern fälschlich mit Gaſſendi in seinen natürlichen Deutungen der Verfinsterungen des *Mondes*, oder in der Erklärung dieses Körpers für eine Erde suchen. Entweder schienen diese Theoreme früherhin nicht so wichtig als den Sokratikern, oder A. hatte sie minder laut bekannt, da die letztere Ansicht langehin als ein bedenkliches Geheimniſs sich fortgepflanzt hatte. *) Vielmehr war es seine Bestimmung über die physische Beschaffenheit der gröſsten himmlischen Erscheinung, der *Sonne*, die man ihm als Ver-

mes-

*) Daraus berichtigen sich die *Vermuthungen* von Vossius de Idol. 1, 1. L. Barl. zu Luc. Tim. S. 62. Bonafede a. O. 2, 190. 202. Höpfner zu Nitsch gr. Alterth. 2, 112. b.

**) Heraclid. Part. de Alleg. S. 416. Cic. N. D. 1, 42. 2, 24. Tusc. 1, 12. 13. Plutarch. L. Nik. S. 393. Etym. M. v. τελεται.

meſſenheit vorwarf. Denn nicht andere Reflexionen über die Wirkſamkeit dieſes Himmelskörpers, nicht ihre mit dem Perikles natürlich erklärte Verfinſterung, nicht die aus ihrem Wiederſchein in den Wolken abgeleitete Iris (Schol. Ven. zu Hom. Il. 17, 547. S. 4080. b. Villoiſ.); nur die Beurtheilung oder mindeſtens die *Behandlung* des Gottes Helios als eines Naturſtoffes war ſein Verbrechen. Am ausdrücklichſten erwähnt, ſelbſt mit Bemerkung des Angebers, dieſen Klagepunct *Sotion* in ſeiner verlornen Διαδοχη των φιλοσοφων *), welchen Spätere wiederholen. Der wahre Umfang und die Gründe ſeiner Behauptung, wie die Billigkeit der Beſchuldigung laſſen ſich aber nur aus dem Sinne und Ausdrucke ihres Urhebers und dem engen Zuſammenhange mit ſeinem Syſteme, namentlich deſſen aſtronomiſchen Theile, beurtheilen. Nichts würde darüber einen ſicherern Aufſchluſs geben, als ſeine eigne

*) Bei d. Diog. 2, 12. vgl. Joſeph. wid. Ap. 2, 16. S. 1261. Oberth. Euſeb. a. O. Suid. Αναξαγ. 1, 172.

ne Schriften, um ſo mehr, da es gewiſs iſt, daſs jene anſtöſſig gewordene Auslaſſung keine flüchtige oder geheime mündliche, ſondern eine unverholene ſchriftliche Aeuſſerung war. *) So unvollſtändig uns aber auch ſein Werk über die Natur erhalten wurde, ſo läſst ſich doch ſeine Theorie aus demſelben noch in ihrer Verbindung mit ſeinen *aſtronomiſchen* Hypotheſen ahnden Es erhellt aus deſſen Bruchſtücken, daſs er, nach der auf die begonnene Bewegung der Grundkörperchen erfolgten Sonderung, unter denen aus der Maſſe der Homoio nerien geſchiedenen Naturſtoffen auſſer dem Aether und Aër auch die von dieſen noch verſchiedene Sterne und darunter namentlich die Sonne und den Mond aufführte (*την περιχωρησιν, ἡν νυν περιχωρεει, τα τε αστρα, και ὁ ἡλιος και ἡ σεληνη, κ. ὁ ἀηρ κ. ὁ αἰθηρ οἱ ἀποκρινομενοι* ſind ſeine Ausdrükke ſ. Simplic. zu Ariſtot. Phyſ. 1. S. 33. b.). Bei der Scheidung hatte ſich auch das Dunkle von dem Lichten getrennt, das letztere wur-

*) Αναξαγορου βιβλια γεμει τουτων των λογων erklärte Sokrates in der Platoniſchen Apologie S. 61. als allbekannt.

wurde aber mit dem Warmen, Dünnen und Trocknen über den Aër in die höhere Region des feurigen Aethers hinaufgetrieben *) Daran schliefst sich nun eine weitere Fortführung seiner Theorie aus andern glaubwürdigen Schriftstellern desto sichrer an. Diese aufwärts gehobenen und den Himmel bildenden Elemente bestanden aus lebenlosen Körpern, namentlich aus Erde, wie der Mond, und aus Steinen. Anaxagoras konnte also in einem weitern Sinne sich ausdrücken, der ganze Himmel sey aus schweren Körpern und Steinen zusammengesetzt, welche nur durch den fortdauernden heftigsten Umschwung

*) Simplic. S. 38. b. Insofern er für andre Gegenden des κοσμος denen auf der Erde lebenden Wesen ähnliche Geschöpfe annahm, liefs er ihnen auch Sonne und Mond: κ. τοις γε ἀνθρωποισιν εἶναι — κ. πολεις κ. ἠελιον κ. σεληνην. S. 8. a. Ueber diese Stelle, welche die latein. Abh. S. 22. u. 56. auf eine theilnehmendere Weltansicht, die überall nur eine Natur fand, bezog, sieht man einem weitern Aufschlufs aus der Gesch. der Astron. von H. Schaubach entgegen. Auch hier wird die Zusammenstellung der Fragmente des A. von H. Prof. *Fülleborn* mehr verdeutlichen können.

fchwung fich in der Höhe erhalten könnten. (Diefe Darftellung ift theils aus *Platons* Kritik de Leg 12. S. 230. entlehnt, welche offenbar vorzüglich auf den A. hingeht, wo er fchrieb: τα προ των ὀμματων παντα αὐτοις ἐφανη τα κατ' οὐρανον φερομενα, μεστα εἰναι λιθων κ. γης κ. πολλων ἀλλων ἀψυχων σωματων: theils aus des A. eignen Worten, die *Silenos* Hift. 1. b. d. Diog, 2, 12. anführt: ὡς ὁλος ὁ οὐρανος ἐκ λιθων συγκειτο u. f. w.) Jene freinigten Maffen, aus denen die grofsen Geftirne beftehen, wurden aber eben von dem feurigen Aether fortgeriffen und fo zum Glühen gebracht, daher fie noch durch das Zurückftrahlen des Aethers fortglänzen (Darüber ift auffer Jo. Stob. Ecl. 1, 25. T. 1, 2, 508. Gott., nach welchem Diogenes von Apollonia auch darinn dem A. gefolgt feyn foll — die claffifche Stelle in des Plutarchos Leb. d. Lyfand. S. 144: λιθωδη γαρ ὀντα [ἀστρα] κ. βαρεα λαμπειν μ. ἀντερεισει κ. περικλασει του αἰθερος. vgl. de Superft. S. 169. Damit läfst fich das Datum vom A. bei d. Simpl. S. 106 a. verbinden, wornach ἐκ γης λιθος, εκ λιθου — πυρ abgefondert wurden) Möge nun die Sage einer Anaxagoräifchen Vorherverkündigung des Luft-

Phä-

Phänomens eines bei Aegospotamos im Thrakischen Chersonesos nach Aristoteles aus der Luft, nach Silenos, Plutarchos u. a. aus dem Himmel, nach Plinius und Diogenes aus der Sonne selbst niedergefallenen Steines, ihrer individuellen und chronologischen Bestimmtheit nach, wie sie etwa bei dem Damachos erscheint, auch noch so sehr von einem Thrakischen Cicerone ausgeschmückt worden seyn; so steht die physische Grundlage der Sage mit seinen übrigen astronomischen Ansichten nicht nur nicht in Widerspruch, sondern läſst vielleicht sogar eine *Veranlassung* zu jenen in gewissen von dem A gemachten Beobachtungen entdecken. Wird schon die Einkleidung der Ueberlieferung in eine Vorhersagung aus andern von A. erzählten meteorologischen und physischen Ahndungen erklärbar, dann kann es auch nicht befremden, daſs diese Aussage dem Naturphilosophen in wunderliebenden Zeiten noch einen ausgebreitetern Ruf als erhabenere Lehrsätze desselben verschaffen, daſs sogar jener Stein berühmt genug wurde, um nicht nur in dem Parischen Marmor ausgezeichnet, sondern auch für ominös gehalten zu werden

den

den *). Leicht dürfen ſowohl bei dieſer Sage als bei dem Prognoſtikon des Anaxagoras wirkliche Facta vorausgeſetzt werden, nur daſs man die durch eine früherhin beobachtete Lufterſcheinung veranlaſste Erklärung des Phyſikers über die eigentliche Beſchaffenheit und die Möglichkeit derſelben, hier, wie oft, auf eine ähnliche ſpätere Beobachtung bezog und ſo als vorbedeutende Ahndung eines ähnlichen Vorfalles betrachtete. Die dabei zum Grunde liegende Wahrnehmung des A. ſelbſt findet man ſchon von Plutarchos und Diogenes auf die ſogenannten Sternſchnuppen (ἀστέρες διάττοντες) zurückgeführt, ſo daſs ſich ſogar in dem heutigen Aberglauben unſers Volks noch eine Anaxagoräiſche Meinung erhalten hätte —; die beſonders vom Plinius angegebene genauere Schilderung jenes herabgefallenen Steines aber gibt eine groſse Steinmaſſe mit der Farbe eines angebrannten Körpers (magnitudine vehis colore aduſto) an. Schon

*) Ariſtot. Meteor. 1, 8. Damachos περὶ εὐσεβ. b. Plut L. Lyſ. S. 738. Plin. 2, 58. Diog. 2, 10. Amm. Marc. 22. Philoſtr Leb. Ap. 1, 2 Tzetz. Chil. 2. v. 892. Pſeudo-Orig. Philoſ. c. 8.

Schon dies würde auf eine ausgeglühte Elementarſchlacke führen, indeſs neuere Beobachtungen über ſogenannte Steinregen oder aus der Luft geworfne vulkaniſche Producte noch hellere Aufklärung über die Sache geben *). Eben daraus kann ſich nun deſto mehr Licht über die wahre Hypotheſe des Anaxagoras von dem *Sonnen - Körper* verbreiten. Die erſten für uns über ſie aufbehaltenen Erklärungen finden wir auf Veranlaſſung der von dem Melitos dem Sokrates beigemeſsnen anaxagoräiſchen Meinung in den Sokratikern. Nach der Kritik, welche Sokrates über dieſelbe bei dem Xenophon führt, ſollte ſich der Klazomenier über die Sonne auf zwiefache Art ausgedrückt, einmal dieſelbe mit dem *Feuer* identificirt, andrerſeits für einen *glühenden* oder *heiſsen Stein* erklärt haben. Απομ. ημ. Σωκρ. 4, 7, 7. το αυτο ειναι πυρ τε και ἭΛΙΟΝ — λιθον διαπυρον. Dem letztern Aus-

*) Vgl auſſer der in d. latein. Schrift über Anaxagoras S 15 n. 75. genannten *Böttiger*iſchen Abh., die Remarks concerning Stones ſaid to have fallen from the clouds both in theſe days and in ancient times. By Eward *King*. 1796. 4.

Ausdrucke folgen Max. Tyr. Diss. 9. S. 102. Schol. Pind. 1, 97. Cyrill. Al. c. Jul. VI. S. 189. Theodoret. θερ. Ἑλλ. παθ. 4. S. 59. Vgl. Sen. Benef. 7, 31. saxum aliquod [ignitum] u. Augustin. Civ. D. 8, 41. Schon *Weidler* Hist. Astr. S. 82., so unkritisch er übrigens hier berichtet, beschuldigte den Xenophon eines Misverständnisses.) Wenn Sokrates dort die weit auseinander gehenden Eigenschaften des Feuers, eines Steines und der Sonne bemerkte, so war es dem Anaxagoras hier wohl mehr um eine möglichst erschöpfende Bezeichnung der ursprünglichen und wesentlichen physischen Beschaffenheit des Sonnenkörpers als um die uns fühlbaren Wirkungen desselben zu thun. Platon stellte die anstößige Behauptung an mehrern Orten so dar, als habe A. die Sonne einen *Stein* schlechthin genannt. (λιθον. Apol. Socr. S. 61. De Leg. 10. S. 69. u 12. a. O. Erst spätere haben dafür den Ausdruck πετρος Stob. 1, 26. wohl gar als Glossem, Plut. de ph. d. 2, 13, 2. 3. Pseudo Orig Schol Eurip. Orest. 982. f.) Iosephus und andre lassen sie ihn mit einem noch sprechendern Ausdrucke als eine *glühende Stein* oder gar *eisenartige Masse* bezeichnen

nen. (ΜΥΔΡΟΝ διαπυρον. Jos. wid. Ap. 2, 17. Diog. 2, 8. u. 12. Orig. c. Celſ. 5, 11. Schol. Eurip. a. O. u. Hippol. 601. Harpocrat. v. Αναξαγ. Tatian. Or. c. Gent. blos μυδρον. Orig. Philoſ. πετρον η μυδρ διαπ. Suid. v. Αναξ. erkl. Μ. πυρινον λιθον. Heſych. Μ. ὁ αργος σιδηρος κ. κραταιος λιθος. Etym. M. v. μ. u. αμυδρος erkl. es für glühendes Eiſen.) Damit verbindet man ſchicklich die Schilderungen der Sonne von ſeinem Schüler Euripides, der ſie bald als eine Flamme, bald als eine goldartig-glänzende Scholle aufſtellt. (Nicht nur als φλοξ Iph. T. 1207. Phaeth. Fr. 1, 3. S. 462. ſondern auch βωλος ἐξ ὀλυμπου. Bacch. 458. Or. 1259. Die χρυσεαν βωλον, Orest. 980 f. erkl. d. Schol. τον πεπυρακτωμενον σιδηρον mit Beziehung auf Anaxag.) Nur zwei verdächtige Zeugen, Diogenes und der ſogenannte Plutarchos (de ph. d. 2, 21, 1.) allein, ſetzen erſt die unweſentlichere Beſtimmung hinzu, daſs er ſogar den Umfang des Sonnenkörpers, und zwar gröſser, als den Peloponneſos, angegeben habe. — Faſst man demnach Alles zuſammen, ſo ſcheint Anaxagoras die Sonne nicht ſowohl einen feurigen Stein ſchlechthin genannt, als ſie ſich als einen

von

von dem aetherifchen Feuer durchdrungenen Steinklumpen oder, noch deutlicher, als eine beträchtlich grofse, fefte, fchwere und durchglühte eifenartige Elementarmaffe *gedacht* zu haben. Welche *Bezeichnung* er nun auch aus der Sprache feiner Zeit *) für, diefen Begrif in feinen Werken gewählt haben mogte, fo würde feine fo gefafste Anficht zugleich von neuen feine aus Naturbeobachtungen, hier namentlich von ausgebrannten vulkanifchen Schlacken ausgehende, weiter folgernde Denkart beftätigen.

Doch

*) Faft mögte ich für *μυδρος* als *feinen* Ausdruck entfcheiden. Er ift nicht nur beftimmter und minder gemein als *λιθος*, fondern auch fchon Herodotos 1, 165. S. 78. läfst die Phokäer einen *μιδρον σιδηρεον* feierlich in das Waffer fenken und bei ihm fchworen. Ja auffer dem Aefchylos wird in d. Euripideifchen Fragm. d. Sifyph. Fr. 1, 35. 36. S. 496. *μ. λαμπρος* recht abfichtlich gebraucht. Richtiger als ihn Valkenar Diatr Eur. p. 30. maffam lapideam ignitam nannte, erklärte ihn Lennep Et. p. 137. von einer zum Flufs gebrachten Maffe. Dazu läfst noch Ariftoteles π. κοσμ 4, 25. feuerfpeiende Berge ausdrücklich *μυδρους ἀπυρους* auswerfen.

Doch um weiter den Grad des *Anstößigen* einer solchen Behauptung für *seinen* Zeitgeist zu berechnen, ist es nicht genug, bei ihr allein stehen zu bleiben. Es kommt ja alles darauf an, zu wissen, wie rein — oder — wie einseitig man sie auffaßte, und ob man sie dann mehr als unerhört und vermessen, oder als paradox und absprechend betrachtete. Wir lesen nicht, daß ein Komiker sie als eine Versteinerung — des Sonnengottes selbst, oder als eine Vernichtung desselben betrachtet hätte. Eben so unwahrscheinlich würde die Meinung seyn, daß man schon damals in ihm den *ersten Zerstörer aller Astrolatrie*, in welchem Gesichtspuncte er uns wohl erscheinen könnte, erkannt haben sollte. Ja auch die *Neuheit* einer solchen Ansicht der Sonne aus dem Standorte des Physikers überhaupt dürfte hier noch nicht entschieden haben und folglich Anaxagoras nicht einmal ganz als Opfer *seiner Originalität* betrachtet werden können. Denn, um bei dem letzten stehen zu bleiben, gestatteten nicht schon die kosmologischen Bestandtheile der frühern Mythen eine ähnliche Behandlung? Sollte die *älteste* Religion der Jonier in jener Zeit, als

die Gegenstände ihres Cultus noch ungebundner in der Phantasie der Sänger schwebten, und von ihren Bildungen abhingen, nicht schon Keime zu einer solchen Ansicht nicht allein der Naturkräfte sondern auch der Himmelskörper enthalten haben? Sollte namentlich in den *Homerischen* Gesängen Anaxagoras nicht auch dazu eine leitende Idee aufgegriffen haben? Eine Andeutung ist hier vergönnt. In seinem Homeros fand er leicht den Helios eben sowohl nach seinen kosmogonischen als theologischen, ja vielleicht sogar nach physischen Merkmalen. Wie wenn er bei der Vergleichung der überallleuchtenden Sonne wo nicht mit Metall doch mit dem gelben *Bernstein* (ἤλεκτρον) verweilte und sie so weiter bis zu dem *ehernen* Himmel verfolgte, zu dem sie ihr Wagen hinaufführte*)? Und

*) Ηελιος ἀνορουσε — οὐρανον ἐς πολυχαλκον. Od. 3, 2. Nicht nur wurde ein goldnes, reichbesetztes [ἠλεκτροισιν εερμενον] Geschmeide ausdrücklich mit der Sonne verglichen (Od. 18, 295), sondern früherhin (Il. 6, 513. vgl. 19, 308 ἠλεκτ. ὑπεριων) sogar Ἡλιος und ἠλεκτωρ identisch gebraucht. Den Wink weiter fortzuleiten, ist hier der Ort nicht.

Und konnten nicht auch andre Sänger Joniens dem Klazomenier noch ähnliche Bilder zu einer solchen Vorstellung leihen? Sollte ihm namentlich der über den *Tantalos* aufgehangene, über dessen Haupte drohend schwebende Stein, und andre Dinge, welche Archilochos, oder Alkmann und Alkäos*) über jenem unglücklichen Phrygier noch aussagten oder ausbildeten, einen Anlass mehr zu seiner Hypothese gegeben haben? Sollte nicht selbst Euripides in dem noch nicht zwanzig Jahre nach seines Lehrers Tode aufgeführten Orestes durch die Theilnahme, die er dort für den Tantalos erregen wollte, zugleich auf den A. anspielen, dem man die zu früh seinen Mitbürgern mitgetheilte Geistesnahrung als Uebermuth verdacht hatte, wie jenem die Entwendung der Götterspeise für seine sterblichen Brüder? Es ist wenigstens merkwürdig, dass ein alter Erklärer zu der letztern Dichtung des Pindaros über den

*) Bekanntlich geht auf diese die Sage von des T. λιθος als auf die ältesten zurück. Vgl. die Stelle des ersten in der Anthol. Gr. T. 1. S. 47. d. Leipz. Ausg. m. d. treflichen Erläuterungen von *Jakobs*, Animadv. in Anth. 1, 1, 176. 177.

den Phrygier sogar ausdrücklich bemerkte, Tantalos habe die Sonne schon μυδρος genannt *) Vielleicht deutet darauf der Vorwurf eines Plagiats, den auch in Hinsicht auf diese Vorstellung Demokritos seinem Zeitgenossen gemacht haben soll, wenn es nicht etwa die auch von Platon als etwas Altes betrachtete Meinung des A. ist, dafs der Mond von der Sonne sein Licht erhalte **) In der That hatte aber auch A. schon mehrere Vorgänger gehabt, welche nicht nur die Sterne Naturgesezzen unterwarfen, sondern namentlich auch die Beschaffenheit der Sonne als Naturkörper bestimmten, wie sich leicht aus der ältern Geschichte der Astronomie zeigen liesse (Vgl. Stob. 1, 26, 522. f. u. Plut. de phys. d. 2, 20.). Nur trat dabei der zufällige Unterschied ein, dafs Anaximander und Heraklitos ihre Erklärungen im Osten, Xenophanes und Empedokles

*) Eurip. Orest. 4. f. (u. dazu Jakobs Anim S. 10.) und 980. f. — Schol. zu Pindar. Ol. 1, 97. Valkenar Diatr. S. 31. fand sogar in der Rache des Helios ein Muster für die den A. bestrafenden Athener.

**) Phavorinos Παντοδ. ἱσ. b. Diog. 9, 34. Platons Kratyl. S. 282.

kles die ihrigen im *Westen* von dem eigentlichen Griechenlande vortrugen. Denn eben der *Ort* war es, der des Klazomeniers Glück entschied, und der damals in Athen sich regende Volksgeist in Verbindung mit dortigen und damaligen Gesetzen gab demselben den Ausschlag. In einer andern Stelle und Zeit hätte man es wenigstens nicht übersehen, zu fragen, ob A. den Sonnengott völlig aufgehoben oder nur seine Wirksamkeit beschränkt habe, hätte es bemerkt, dafs er dem Helios noch einen ehrenvollen Rang neben dem hohen Aether und sogar einen noch gröfsern Einflufs eingeräumt habe, dafs er ihn als den Vater aller Pflanzen betrachtete, ja, nach einer andern Sage, sogar Alles durch seine Vermittelung bilden liefs (Jenes verbürgt Arist. de Plant 1, 2., dieses bemerkt Schol. Eur. Orest. 983. vgl. Schol. Apoll. Arg. 1, 498.). — Doch eben in der *Volksstimmung* jener Zeit finde ich den *ersten* Grund des schlimmern Eindrucks seiner Behauptung. Ohne hier bei der allgemeinen Bemerkung der verrufenen Deisidämonie der Athener zu verweilen, darf ich es schon aus Aristophanes (vgl. Νεφελ. 350. f. m. 372.) als bekannt

vorausſetzen, daſs es vorzüglich die *ältern* Bewohner von Athen waren, welche zu des Dichters Zeit an den phyſiſchen Erklärungshypotheſen himmliſcher Phänomene, die vorher als unmittelbares göttliches Wunder galten, ein Aergerniſs nahmen. Die von blos perhſlirenden Spöttern mit dem zweideutigen Namen μετεωρολεσχαι (von überirdiſchen Dingen hochtönende Schwätzer ſtatt — Meteorologen ſ Plutarch Leb. Nik. 393.) belegten Naturfoſcher brandmarkte dagegen der groſse Haufen in Athen, welcher für aſtronomiſche Erforſchungen am wenigſten Sinn hatte, ſogar mit dem noch bedenklichern der Götterläſterer *), an welche Claſſe, wenn man des Aeſchylos Lehre im Prometheus folgte, auch alle die gränzten, in denen überhaupt zu viel Einſicht ſichtbar wurde. Dazu geſellten ſich aber *ferner* auch *geſetzliche* Verfügungen, ältere wie gleichzeitige, allge-

*) Dort wo *Platon* den A., obſohon ohne ihn zu nennen, deutlich genug charakteriſirt, ſchrieb er: οἱ πολλοι διανοῦνται, τοις τα τοιαυτα μεταχειρισαμενους ἀστρονομια τε κ. ταις μετα ταυτης ἀναγκαιαις ἀλλαις τεχναις, Ἀθεους γιγνεσθαι. De Leg. 12. S. 229. vgl. 7. S. 388.

allgemeinere und besondere. Dass man eben aus diesen Gesetzen, nicht aus Urtheilen der Vernunft, die Entscheidungsgründe der Verantwortlichkeit jener Behauptungen hergeleitet habe, dies würde, wenn man es nicht ohnehin erwarten müsste, schon daraus folgen, dass das Volk Richter war, welches nach einer schon festgesetzten Regel zu sprechen hatte *). Zu jenen ältern Staats-Normen würde ausser den ungeschriebenen Gesetzen der Enmolpiden wider Irreligiosität (Lys. adv. Andoc p. 108.) und den Anweisungen des Triptolemos und Drakon, die Götter nach väterlicher Weise zu ehren (θεους τιμαν νομοις πατρωοις. Hermipp. v. d. Gesetzgeb. B. 2., Porphr. de Abst 4. Hier. c. lov.

*) Die Alten bestimmen über des A. Forum nichts Genaues. Darf man aber aus der von Perikles begünstigten Schwachung des ohnehin mehr als Sittenrüge-Gericht verfahrenden Areopagos durch Ephialtes und aus dem Beispiele des Sokrates schliessen, so ward er von dem Volksgerichtshof der Heliasten verurtheilt. Vgl. Xenophon de Rep. Ath. K. 35. *Tychsen's* Abh. üb. d. Proc. d. Sokr. 1787. in d. Bibl. d. alt. Lit. St 2. S. 10 *Böttiger's* Aristophan. impunitus Deor. irrisor. p. 10.

Iov. 2.) noch die mit ausdrücklicher Beziehung auf Anaxagoras von Kyrillos erwähnte Vorschrift, nichts Unschickliches über die Götter auszusagen (μηδε απηχες φαναι περι Θεων. Cyr. C. Jul. a. O.) gerechnet werden müssen. Diese ältern allgemeinern Gesetze scheinen jedoch bei dem gegenwärtigen Process noch minder berücksichtigt worden zu seyn, als ein neuerer, ja, was die Unpartheilichkeit der Untersuchung schon nicht wenig verdächtig macht, grade damals erst und mit besonderer Beziehung auf Anaxagoras, *als* den Freund des Perikles, von dem *Diopithes* durchgesetzter Volksschluss, nach welchem alle die gerichtlich belangt werden konnten, welche religiöse Gegenstände nicht herkömmlich beachteten oder Räsonnements über die Himmelserscheinungen einleiteten. (Ψηφισμα Διοπειθης εγραψεν' „εισαγγελλεσθαι τους τα Θεια μη νομιζοντας, ή λογους περι των μεταρσιων [ein zweideutiger Ausdruck!] διδασκοντας“ — απερειδομενος εις Περικλεα δι' Αναξαγορου την ὑπονοιαν, setzt Plutarch. L. Perikl. 1, 420. hinzu) — Sonach läst sich auch der Rechtstitel bestimmen, unter welchen man sein Verbrechen brachte. Dieser scheint nicht sowohl der des

Atheism

Atheism, in welchem Ausdrucke ſich höchſtens nur das *auſſergerichtliche* Urtheil der Menge äuſ-ſerte, als der der *Irreligioſität* überhaupt (*γραφη ἀσεβειας*) geweſen zu ſeyn. Denn obgleich Platon den Anaxagoras namentlich oder ſtillſchweigend da berührt, wo er von den *ἀθεοις* ſpricht, ſo redet er dort nur nach dem gemeinen Sprachgebrauche. Die Ausdrücke des Joſephus darüber ſind noch allgemeiner (*καινην δοξαν του θεου εἰςφερων*. S. 1261. a. a. O wie Suid. v. Αν.): auf die Wendungen des Lucianus, mit denen er die Ohnmacht der Götter blos ſtellen wollte, iſt aber hier eben ſo wenig zu bauen, als wenn ein Kirchenvater den A. als *αθεος* aufführt (Luc. Tim. 10. S. 119. T. 1. 'Α. ἐπειδη τους ὁμιλητας μηδε ὁλως εἰναι τινας ἡμας τους θεους. — Just M. Or. c. Gr. vgl. Iren. 2, 19. Euſ P. E. 14, 14.)*). Wäre aber auch Anaxagoras als *αθεος* belangt worden, ſo verſtand darunter — was ich hier nur andeuten kann, jedoch bald zu erweiſen wäre — kein *damaliger* Athenienſer das, was alle

*) Auch Antyllos b. d. Marcellin. Leb. Thukyd. ſagt von dem mit dem A. umgehenden Perikles nur: ἀθεος ἠρεμα ἐνομισθη.

alle Gewissensretter der griechischen Atheisten schon seit den Kirchenvätern darunter *allein* verstanden wissen wollten: einen *Leugner* des *Daseyns aller* Götter, was nicht einmal auf A. gepafst haben würde. Vielmehr bezeichnete man jetzt im gemeinen Leben so alle die, welche überhaupt irgend eines *Hochverrathes* an den Volksgöttern, wäre es auch nur durch zufällige Herabsetzung einiger Eigenschaften derselben, oder durch Beschränkung ihres Wirkungskreises beschuldigt wurden. Also auch dem Sinne nach würde αθεος jetzt kein gröfseres Verbrechen als ἀσεβης bezeichnen. Gemäfser also dem rechtlichen Ausdrucke berichtete der Historiker Diodorus von Sicilien, dafs seine Gegner ihn der Irreligiosität gegen die Götter beschuldigt hätten (Αν. ὡς ἀσεβουντα εις τους θεους ἐσυκοφαντουν. 12, 39. S. 503. Wess.).

Schon aus dem Bisherigen wird der wahrscheinlichste Gesichtspunct des Verfahrens erhellen. Immer mogte jene Erklärung des Anaxagoras für einen athenienfischen Sonnenanbeter etwas Befremdendes haben: es erhellt doch *einmal*, dafs sie ihn nicht sogleich der Asebie beschuldigen *durften*, sofern er nicht

nicht überführt werden konnte, die Götter gradezu und deutlich und durchaus verworfen zu haben. Aber was liefs sich nicht unter jene so sehr unbestimmte und allgemeine Formel bringen, welche durch Diopithes als Volksschlufs anerkannt war. Noch deutlicher wird es *ferner*, dafs die Athenienser hier nicht *urtheilsfähig waren*. Ohne von ihnen jene astronomische Kenntnisse zu verlangen, welche die Prüfung der Wahrheit jener Behauptung voraussetzte, wie hätten sie den ganzen Sinn des A. auffassen, wie auch nur das Anstöfsige aus seinem System heraussuchen mögen, zu dessen Ergründung ihnen die leidenschaftslose Ruhe, der ernste Forschungsgeist des Philosophen abging? Doch eben so *wenig* kann *endlich* die Anklage und ihr Verfolg aus ihrem *freien Endschlufs*, und *eignen Antriebe* hergeleitet werden. Wenn man bemerkt hat, dafs dieser Vorgang wenigstens der *Religiosität* der Athener Ehre mache, so ist diese Triebfeder doch ein zu ehrwürdiger Name, als dafs man ihn den Aeusserungen eines aufgeregten Fanatismus beilegen sollte. Wenn Bayle an einen blinden oder vorgeblichen Eifer für die Ehre Gottes erinnerte, so hatte er wenigstens

mehr

mehr Gründe vor ſich, als wenn man den Beſtimmungsgrund zu dem Proceſs in der Reflexion über die unzertrennliche Verbindung der damaligen Religion mit der ältern Conſtitution des Staats ſuchen wollte, welche für jenen Zeitpunct wo nicht zu fein war, doch zu entfernt lag, um hier entſcheiden zu können. Es dürfte daher dem Zeitgeiſte am gemäſſeſten ſeyn, wenn wir die begünſtigende Veranlaſſung in der damals unter den Athenern herrſchenden Sinnlichkeit und Reizbarkeit finden, daneben aber den eigentlichen und vorzüglichen Antrieb in einem äuſſern Reize und einer fremden Vermittlung ahnden, welche jener Sinnlichkeit erſt dieſe Richtung zu geben vermogte. Nicht zu erwähnen, daſs ein ſo ernſter Charakter, welcher den Leidenſchaften, deren Sclaven ſie waren, nicht ſchmeicheln wollte, nicht ſehr bei ihnen accreditirt ſeyn konnte, ſo durfte nur ihre Befremdung über ſein ihnen leicht unbegreifliches Verfahren in ein beſtimmteres Mistrauen übergeleitet werden, und ihre ohnmächtige Feigheit wurde bald zum feilen Werkzeuge jedes Demagogen. Schon HH. *Tiedemann* bemerkte richtig, daſs in fremder

Auf-

Aufhetzung die Hauptquelle des Volksurtheils zu suchen sey, und dann wäre freilich A gefallen, auch wenn er den Sonnengott nie erwähnt hätte. Erwachte nur erst der in einer solchen Republik so leicht Nahrung gewinnende Factionsgeist und statt der reinern Religiosität wirkte das Princip der Furcht mit siegender Stärke. So willig man ein andermal demjenigen folgte, welcher eine bange Sonnenfinsternifs vortheilhaft deutete, so leicht fürchtete man nun mehr für sich selbst als für die Götter, wenn der Verdacht einmal herrschender worden war. Und diese *politischen* Veranlassungen werden uns durch mehr als eine Spur als die wahren und eigentlichen Leitungsgründe in dieser Verfolgung des Klazomeniers aufgedeckt. Eben daher fassten auch einige neuere Schriftsteller mit mehr oder minder Gewifsheit die Vermuthung einer Staatskabale. *) — Schon die *Zeit* ihres Anfangs trift mit dem ersten Aufkeimen jenes Kindes einheimischer Eifersucht, des pelopon-

*) So auffer Parker und Hume, Bayle und Valkenar a. O. p. 31., (Meiners) Revif. d. Philof. 1, 105. Tychfen a. O. S. 18.

loponnesischen Krieges, zusammen. Lange schon richteten sich Aller Augen auf einen Mann, der so viel äussere und innere Macht in sich vereinigte, dass man ihn, der die Religion ohnehin durch Kunstbildungen so erhoben hatte, nicht unmittelbar anzugreifen wagte. Mehr als die Person jenes Weisen war es also seine nahe Verbindung mit dem *Perikles*, die sein Glück entschied. Dass in dem zu der Anklage gewählten Zeitpuncte schon das Ansehen jenes Staatsmannes erschüttert war, zeigt der Umstand, dass er den Philosophen nur mit Mühe retten konnte. Doch ausdrückliche Zeugnisse setzen diese Tendenz jener im Namen der Religion unternommenen Inquisition ausser Zweifel. Es ist schon bemerkt, dass Diopithes jenen Volksschluss auf den Schüler des Anaxagoras richtete, aber auch der vom Sotion ausdrücklich als Ankläger genannte *Kleon* ist aus dem Plutarchischen Leben des Perikles als einer der eifersüchtigsten Nebenbuhler des letztern bekannt. Eine weitere Bestätigung gibt ein unleugbares Factum, eine damals über mehrere nach einander und vorzüglich über des Perikles Günstlinge oder seine vermeintlichen

An-

Anhänger verhängte Verfolgung aus einem ähnlichen gehässigen Vorwande. Außerdem daſs jener Ephialtes, durch welchen einſt Perikles den Areopagos ſchwächte, noch als ein Opfer ſeiner Feinde fiel, und ſein Lehrer in der Tonkunſt, der ſogenannte Sophiſt Damon, als Freund der Tyranney, verwieſen wurde, war eben der *Protagoras*, der wahrſcheinlich das erſte Beiſpiel einer ſolchen Inquiſition in Athen aufſtellte, zugleich Geiſtesfreund des Perikles. *) Nicht minder war es *Phidias*, welcher anfänglich der Hierofylie, vielleicht mit Beziehung auf die von ſeinem Gönner auf Athens Verſchönerung verwendeten Steuern, noch directer aber auch der Aſebie wegen ſeiner auf dem Schilde der Göttin öffentlich beurkundeten Verbindung mit dem mächtigen Perikles beſchuldigt und ein Opfer des Neides im Kerker wurde. **) Auch ſelbſt die eigne Gattin

*) Plutarch. Leb. d. Perikl. S. 172. Im Leb. d. Nik. wird ſein Schickſal noch *vor* dem des A. erwähnt.

**) Plutarch. a. a. O. 603. 611. 653. Diod. Sic. a. O.

tin des Perikles traf die Unterfuchung, auch *Afpafia* trug den Verdacht der Afebie nach der Anklage des Komikers Hermippos; ja *Perikles* felbft *) war der Gefahr einer ähnlichen Befchuldigung fehr nahe.

Wäre es demnach auffer Zweifel, dafs irgend eine *Staatsparthey* den vielgeltenden Staatsmann felbft durch Intriguen gegen feine nächften Freunde und Stützen verwunden oder herabwürdigen wollte, fo bliebe nur eine Entfcheidung zurück, ob fich diefelbe beftimmter charakterifiren laffe. Man hat hier *zunächft* auf eine Härte und felbftfüchtige Unduldfamkeit der *Priefterfchaft* gerathen. **) Auf diefe darf jedoch fchon bei der

*) Plut. a. O. Vgl. Marcell. Leb. Thuk. m. Platons Gorg. S. 148 150.

**) *Tiedemann's* Geift d. fpec. Ph. 1, 315. m. S. 352. Billig fteht hier zugleich eine charakteriftifche Stelle aus der 1797. in *Prag* erfchienenen *Hiftorico - philofophica descriptio* picturae Biblioth. in Canon. Strahov. ab Ant. Maulbertoch cura W. I. *Mayer*. gr. 4. p. 21. „Periclis condiscipulos faciunt Euripidem, *Socratem* et *Themistoclem*, ut facile *coniectura* etiam fuspicari liceat,

der geringen Macht der Priester unter den Griechen nur wenig, noch weniger aber auf den hier meist erwähnten Vorfall mit jenem Lampon gerechnet werden, da er nach genauerer Ansicht der Plutarchischen Erzählung in einem andern Lichte erscheint. Mit derjenigen Deutung nehmlich, welche dieser Weissager von dem gefundenen Widderkopfe ausbrachte, wollte er offenbar dem Perikles selbst schmeicheln und nur dann erst hätte er wider den Naturforscher, dessen Auslegung ohnedem anfangs minder als die seinige einzutreffen schien, einen Groll fassen können, wenn A. ihm die Gunst des Staatsmannes zu rauben gedroht hätte. Dagegen würde aber die anaxagoräische Deutung selbst sprechen, welche für den Perikles minder günstig ausfiel, und sogar einige Athener damals den Philosophen höher bewundern liess, folglich auch keine

ceat, Anaxagoram etiam in *doctrina civili, in jure*, in *poesi* fuisse peritissimum. Hic igitur A. cum triginta annos totos philosophiam Athenis tradidisset, *invidia et offensione Sacerdotum* abire coactus est.

keine Verfolgung wider ihn veranlaſſen konnte. Ja jener *μαντις* als ſolcher hätte nicht einmal den A. unterdrücken können, wenn er in dem Volke keine nachtheilige Stimmung wider denſelben angetroffen hätte (ſ. Böttiger's Ariſtophan. impun. S. 42.) Nur von einer Seite hätte die Deutung des Anaxagoras Verdacht erwecken können, inſofern ſie nehmlich den Staatsmann mistrauiſcher und wachſamer gegen eine bei dieſen Auslegungen auch ausdrücklich zur Sprache gekommene *andre* Gegenparthey gemacht zu haben ſchien, welche zugleich auſſer jener Stelle des Plutarchos noch deutlich bezeichnet wird. Es war nehmlich der Anhang eines angeſehenen Staatsmannes, des *Thukydides* aus Alopeke, welchem Satyros in den *Βιοις* *) eine beſtimmte Anklage des

*) Bei d. Diog. L. 2, 12. Ueber dieſen *Thukydides*, des Meleſias Sohn, welcher mehrmals mit dem Geſchichtſchreiber verwechſelt und von dem Satyros als *ἀντιπολιτευσαμενος τῳ Περικλει* bezeichnet wurde, verweiſe ich hier nur auf die ſeine Abkunft darſtellenden Stellen in Platon's Menon. S. 378. Theag. S. 22. Lach. S. 161. u. 210. Vielleicht iſt er auch vom Plutarch. de ger. rep. S. 175. gemeint.

des Anaxagoras in zwei Puncten zuſchreibt, wonach er ihn nicht allein der Aſebie, ſondern zugleich eines Einverſtändniſſes mit den Perſern (Μηδισμον) beſchuldigt haben ſoll. Nicht ſowohl auf dieſen letztern, überhaupt noch nicht aufgehellten, Vorwurf als blos auf jene Parthey ſelbſt ſah jüngſt de Pauw (Recherches Philoſophiques sur les Grecs. Berl. 1787. 8. 1, 230. T. 2. p. 46), wenn er das ganze Schickſal des Philoſophen aus der gegenſeitigen Jalouſie der Ariſtokraten und Demokraten, wie aus der Anfeindung des Perikles von dem durch Thukydides vertretenen Adel, deſſen Vermögen jener geſchwächt hatte, ableitete. Nur verläſst jener ſinnreiche Schriftſteller die Geſchichte, wenn er Intoleranz als eine in Athen nie gekannte Erſcheinung darſtellt, eine Bemerkung, die zwar ſchon Hume (of human underſtand. Eſſay XI.) machte, die aber ſchon durch die Möglichkeit mehrerer, obgleich ſtufenweiſe fortſchreitenden, Religionsverſolgungen von jener Zeit an widerlegt werden kann. Daſs Thukydides als Verwandter des vom Perikles verdrängten Kimon die Oppoſitionsparthei gegen den vielvermögenden Ei-

nen bilden half, ist allerdings nicht zweifelhaft. Die Angabe des Satyros gewinnt sogar an Licht, je reiner man das Chronologische derselben aufzuhellen sucht. Dafs sie gradezu erdacht oder dafs jener Bericht des Sotions eine Lüge verbreitet habe, ist eine zu harte und unerweisliche Beschuldigung, als dafs man nicht zuvor auf eine Vereinbarkeit beider Schriftsteller zu denken hätte. Und diese findet sich bald, wenn man, nur deutlicher gedacht und überhaupt mehr erwiesen, als Bayle nur vermuthete (welcher überdem auch eine doppelte Auswanderung des A., diese aber völlig ohne historischen Grund behauptet), eine zwiefache Anklage annimmt, auf die ich sogleich zurückkommen werde. Thukydides jedoch und sein Anhang allein dürfte noch nicht so entscheidend, selbst bis auf das Urtheil des Todes über den Verwiesenen gesiegt haben, wenn sich nicht aus den öffentlichen Verhältnissen noch eine *dritte* stärkere Staatspartei gebildet hätte, welche, wäre es auch nur durch mittelbare Mitwirkung, dem Unternehmen des Thukydides das nachdrücklichste Uebergewicht sichern konnte. Diese meinte ich anderwärts (De

Anax.

Anax. Cosm. Font. S. 32. n. 46.) in den *Lakedämoniern* ahnden zu dürfen, hier läge mir nun der Beweis ob. Es bedarf gar nicht erst einer Erwähnung ihres Mistrauens gegen Fremde und ihrer Kälte gegen höhere theoretische Untersuchungen, um in ihnen einen Zuwachs der mit dem Klazomenier Misvergnügten zu vermuthen. War ja auch nicht nur jener angesehene Verwandter des Thukydides, Kimon, ein allbekannter Spartanerfreund, sondern von dem Thukydides selbst eine starke Aeusserung über den Perikles als einen Alles überredenden Sophisten gegen den König der Lakedämonier so ruchtbar, dass sie Plutarchos in des Perikles Biographie aufzeichnen konnte. Dazu kommen noch klarere Berichte über das Verhältniss des Perikles zu den Lakedämoniern. Schon waren nach den glaubwürdigsten Geschichtschreibern diese Theilnehmer an dem Bunde gegen die Perser dem Atheniensischen Volke überhaupt und grade wegen Anmassungen und Neuerungen (*τολμηρον και νεωτεροποϊον*) am wenigsten hold, sie waren es auch, welche insbesondere den Perikles, welchen sie schon als ihren beständigen Antagonisten

 (was

(was er nach Plut. L. Per. S. 232. wirklich war) hafsten, schon bei mehrern bedenklichen Vorfällen (man denke nur an das κυλώνιον ἄγος. Thuk. 1, 127., den Anstofs an dem von P. geduldeten Fremdling, ebend. 2, 13.) in nicht geringe Verlegenheit und Verantwortlichkeit zu bringen gewufst hatten. Auch widersetzten sie vor allen sich jenem grofsen Plane des Perikles — in welchem man nach des Plutarchos Urtheile den hohen Geist, welchen sein Lehrer ihm mittheilte, deutlich genug fand — der Veranstaltung einer allgemeinen Nationalversammlung aller Völker des griechischen Namens von den Thrakischen Gegenden bis zum Peloponnesos, von Jonien bis zu den Insulanern zur Realisirung der Idee eines allgemeinen Friedens. Selbst Aristophanes in den Acharnensern scheint noch in der Person des Dikäopolis die Lakedämonier wegen des peloponnesischen Krieges zu entschuldigen und alle Schuld auf den Perikles zu bringen. Wäre daher wohl jene Vermuthung zu kühn, dafs sie die Parthey des Thukydides verstärkten, ihr vielleicht den Ausschlag gaben? Dann braucht man kaum in Hinsicht auf Anaxago-

ras

ras ſelbſt noch hinzuzufügen, daſs die Spartaner ihren geſetzlichen Einrichtungen nach (Chamaeleon. b. d. Athen. XIII. S. 611. a.) keinen Philoſophen duldeten und bei ihnen ein unverbrüchliches Schweigen über die Gegenſtände des Cultus eben ſo heilig als der Aberglaube ſelbſt war. — Dieſelbe politiſche Conjunctur gibt nun jener zweiten gehäſſigen Beſchuldigung, eines Einverſtändniſſes des Anaxagoras mit den Nationalfeinden, den *Perſern*, deſto mehr Haltung. Wenn ſich zu einem ſolchen Vorwurfe, bei dem man noch nicht grade an perſiſches Gold zu denken Urſache hätte, im Gedränge republikaniſcher Factionen eine leichte Veranlaſſung findet, ſo läſst ſich noch mehr ein Schein deſſelben in dem Umſtande bemerken, daſs, indeſſen der Spartanerfreund Kimon ein geſchworner Perſerfeind war, Perikles die Steuern zum Perſerkriege anders verwendete, und ſich, ſo hold er ſonſt Idealen war, dem Plane auf *Aegypten*, um von dort aus an die Perſer zu kommen, ſich dennoch nach des Plutarchos Erzählung als chimäriſch widerſetzte. Wie bald lieſs ſich da eine ſtille Neigung für die Perſer in dem Perikles und

ſeinen Freunden errathen, da überdem des Kimons Schweſter Elpinike nach der Expedition gegen Samos öffentlich ihm vorwarf, daſs er nicht wie Kimon gegen die Phöniker und Meder geſtritten habe. Vielleicht gründet ſich auf eben dieſe Verhältniſſe das Datum des Steſimbrotos *), daſs Anaxagoras jenen berühmten Themiſtokles unterwieſen habe, welcher bekanntlich zu den Perſern überging.

Den wirklichen *Erfolg* dieſer mehrſeitigen Anfälle auf den Philoſophen erzählen allerdings die alten Schriftſteller verſchieden; jedoch, wie ich meine, eben darum, weil des Klazomeniers Verdächtigkeit *nicht* blos *einmal* in Athen öffentlich zur Sprache gekommen war. Sollte das Princip der Entſcheidung über das wahre Schickſal des Verfolgten nur in dem Grade der Uebereinſtimmung aller Sagen geſucht werden, dann träfen

*) B. d. Plutarch. L. d. Themiſtokl. Wäre jenes Datum auch nichts als Sage, ſo verräth ſie doch zugleich eine ſolche Zuſammenſtellung. S. Suidas v. Μηδισμος. 2. S. 549.

träfen diese eigentlich nur darinn zusammen, dafs Anaxagoras angeklagt und verurtheilt, nicht sowohl zur Verantwortung gezogen als von Athen ausgesetzt, verdrängt und bestraft worden sey. Hat man jedoch keinen gültigen Grund, eine Nachricht unbedingt über die andere von Seiten der Glaubwürdigkeit zu setzen, so müfste man beide zu vereinigen versuchen. Ein Vorschlag zu einer solchen Vereinigung läge aber in der Annahme einer zwiefachen Anklage alsdann offen genug dar, wenn man die verschiedenartigen Angriffe nur als Aeufserungen des Widerstandes in verschiedenen Zeitpuncten des Lebens des Weisen betrachtet. Die *erste* Anklage, welche *Kleon* einleitete, betraf blos eine gegen den Sonnengott begangene Asebie, nach Sotions Bericht. Die nächste Folge davon erzählt dann Hermippos (welcher noch älter als Sotion war) nach dessen Aussage der Berather des Perikles als ein schon dem Tode Geweihter in das Gefängnifs geworfen wurde, in welchem ihn noch, wenn wir dem Plutarchos glauben dürfen, eine mathematische Aufgabe beschäftigt haben könnte. In dem Ausgange *dieser* Anklage stimmen nun eben diese

Schriftsteller noch mit dem Lucianus (vgl. Plutarch. Leb. d. Nik. 393.) überein, dafs es nehmlich diesmal nur bei der *Gefahr* des Todes blieb und der Naturforscher vermittelst des Sieges der Beredsamkeit seines Zöglings Perikles, vielleicht auch zugleich durch eine an seiner abgezehrten Gestalt nach Hieronymus erregte Theilnahme blos landesverwiesen und mit einer Geldbufse von fünf Talenten belegt wurde. *Nach* dieser Verbannung träte die *zweite*, in ihrer politischen Tendenz nun desto unverkennbarere, Anklage ein und der jetzt bereits längere oder kürzere Zeit selbst aus dem Exil zurückgekehrte *Thukydides* *) beschul-

*) Eine schärfere chronologische Bestimmung, die hier das meiste Licht gibt, läfst sich aus dem Plutarchos zusammensetzen. Dafs Thukydides nach der Biogr. d. Perikl. gegen Ol. 84., od. wenn dieser als Held minder gepriesene Staatsmann mit dem Anführer einiger Schiffe nach Samos (Thuk. 1, 117. vgl. Ausleg. zu Aristoph. Vesp. v. 941.) Eine Person ist, erst nach Ol. 84., *selbst* aus Athen verbannt worden war, kann des Satyros Zeugnifs nicht aufheben. Bekanntlich dauerte eine solche Verbannung durch den Ostrakism nur zehn Jahre (f. d. Biogr. Kimons), in der Biogr. d. Nik. wird sie aber für

beſchuldigte den Anaxagoras zur Vollendung ſeines Triumphs über den Perikles auſser eines Hochverraths gegen die Götter auch noch eines dem Staatsintereſſe zuwiderlaufenden Benehmens. Dieſes erzählt der nicht nur vom Diogenes nach Sotion aufgeführte, ſondern auch wirklich ſpäter als dieſer ſchreibende Satyros, der mithin auf jenen bei ſeiner Nachricht ergänzende Rückſicht nehmen konnte. Daſſelbe beſtätigt aber auch die in dieſer Beſchuldigung ſchon ſichtbar geſtiegene Härte, ſo wie das ſchlimmere Urtheil ſelbſt, welches den bereits aus Athen entfernten Philoſophen traf. Da war es nehmlich ſein Schickſal, *abweſend* zum *Tode* verdammt zu werden (ἀπόντα καταδικασθῆναι θανάτου. Satyros), wie ein gleiches Loos in Athen bald darauf dem

für dieſen Thuk. ſogar ausdrücklich auf zehn J. beſtimmt. Nun weiſs man aber (ſ. Biogr. d. Per.), daſs Perikl. nach des Thuk. Verbannung noch funfzehn Jahre vielgeltend war: Th. kehrte alſo grade gegen den Anfang des pelop. Kriegs und um ſo hofnungsvoller zurück, da Perikl. ſchon ſeit ſeiner Entfernung minder populär geweſen und jetzt noch enger eingeſchränkt war.

dem ebenfalls erst entfernten Alkibiades widerfuhr. Eben darum konnte auch nur die *Nachricht* von diesem Todesurtheile an den bereits deportirten Klazomenier gelangen, wie dies sogleich nach jener Stelle Diogenes, wahrscheinlich noch aus dem Satyros, bemerkt hat.

Dafs den berühmten Zögling des Anaxagoras zu seiner thätigen Verwendung für ihn, wenn nicht zunächst ernste Achtung der Wahrheit, doch dankbare Anerkennung seiner Verdienste trieb, dies erwarten wir gern schon von dem hohen Sinne, den er von dem Verfolgten geerbt hatte. Zwar könnte es den Schein haben, als habe *Perikles* in dem Jonier sich selbst vertheidigen müssen, zwar sagen Nachrichten, die überhaupt überall ungünstiger für ihn als für den Philosophen lauten, er habe sich angelegentlicher und tiefer erschüttert für die ihm nahe Aspasia verwendet, ja es sei ihm möglich gewesen, den Anaxagoras einmal zu vergessen. Allein wenn Perikles vielleicht glaubte, dafs der Klazomenier bei seinem Enthusiamus für die Natur und ihre Regel mehr und leichter

ent-

entbehren konnte als die vielverlangenden und Schätze aufhäufenden Athener, wenn der Philosoph selbst als *Mensch* und *Vater*, wie seine Aeusserung bei dem Verlust eines Sohnes zu erkennen gab, von den Sterblichen nie mehr zu erwarten gewohnt war, als sie als solche gewähren konnten, so bewies jedoch Perikles durch die nachherige kräftige Fürsprache, wie tief er die ihm von jenem selbst mündlich und sanftgegebene Erinnerung — „wer einer Lampe bedarf, versagt ihr das Oel nicht" — beherzigt hatte. Doch eben der Staatsmann, der seinen Freund so kurze Zeit überlebte, fällte über diesen ein öffentliches Urtheil, welches über seine eigne Gesinnung, wie über die Schuld des letztern, ein erwünschtes Zeugniss ablegt. Nach jenem alten Hermippos (b. d. Diog. §. 12.) war Er es, der die Athenienser selbst zu dem öffentlichen Geständnisse für die *Unbescholtenheit des Lebens* des Verfolgten nöthigte, und sich selbst mit stolzerer Zuversicht seinen Zögling nannte. Und wirklich redet die unbefangenere Geschichte bei allem Aufwand, den ein prachtliebendes Volk forderte, wenn es sichrer geleitet werden

den ſollte, dennoch der Mäſsigkeit und Nüchternheit, der Schonung des Menſchenlebens, der Entſagung des Perikles und ſeiner Standhaftigkeit im Unglück das Wort.

Der nächſte *Eindruck* der Verfolgung auf den verbannten Philoſophen ſelbſt läſst ſich, ſogar nach den wiederholten Anfällen, noch in Aeuſſerungen deſſelben antreffen, die, an ſich ſeines Charakters würdig, durch ihre doppelte Beziehung erſt ſprechender werden. Der ſeinem Schickſal überlaſſene Exilirte blieb ohne Schmähung ſich ſelbſt genug, und das Bewuſstſein einer in ſich eben ſo wie in der Welt im Groſsen anerkannten und geachteten Regel der Ordnung lieh ihm nur ſtärker das Gefühl der Unvernichtbarkeit ſeines höhern Selbſt: „Nicht ich ward der Athener, ſie nur wurden meiner beraubt.“ Der von einer ohne ſein Anſchauen dreuſter verſahrenden Parthei zum Verluſt des jetzt ohnehin ſchon abgenutzten Lebens Verurtheilte ſagte ſich (ſ. Diog. 2, 10. und 13.) ſelbſt: „Vorlängſt ſchon ſprach die Natur gegen jene, wie gegen mich, das Todesurtheil.“

Daſs

Dafs ein Anaxagoras auf diefe Art ein *Opfer feiner Zeit*, und zwar mehr feiner Sinnlichkeit als feiner beginnenden höhern Bildung, werden konnte, dafs nicht eine der feinigen gleichkommende nüchterne Vernunft fondern Leidenfchaft ihn richtete, dafs der von den Unruhen feines erften Vaterlandes in Athens ruhigern Hafen Gefcheuchte dort eine herrfchende Stimmung erlebte, wo es kein Glück mehr war, einem ihm felbft wohlwollenden Gewalthaber zu nahe gekommen zu fein, dafs endlich der feit feiner Entfernung von Jonien fich von unmittelbarer Theilnahme an den Staatsgefchäften Losfagende, nur den Perikles mit Licht und Kraft und Muth zu deffen beffern Selbft erfüllende Weife bei dem kampfvollern Anftreben eiferfüchtiger Partheien politifch verdächtig werden mufste, ift eine allerdings traurige Erfahrung. Dennoch dürfte fie minder befremdend als jene andre Erfcheinung niederfchlagend für den Freund der Menfcheit feyn, dafs ein Mann, an dem man fich in Zeiten der Unfittlichkeit erheben, feinen religiöfen Sinn läutern, unter den Wogen der Leidenfchaften als an einem rettenden Anker feft halten konnte,

konnte, aus eben dem Athen, um welches er ſich verdient machte, verdrängt wurde und die in ihm *öffentlich* und ſcheinheilig verwundete Tugend ſelbſt trauern muſste, bis ſie Sokrates erſt wieder in die *häuslichen* Kreiſe der Familien prunklos und ſtill, obſchon eben ſo wenig ungekränkt, einzuführen ſtrebte. Um ſo herzerhebender wird dagegen für uns der Gedanke, daſs wir den erſten Denker und Lehrer eines auſſerweltlichen, die gebundenen Naturſtoffe überwältigenden und zugleich höchſt naturgemäſs wirkenden Weltordners unter den Männern von ſeltnem Geiſtesadel und anſpruchloſer Seelengröſse ſuchen dürfen, welche die Flamme der Vernunft gegen das Schickſal ſtählte. Wenn Anaxagoras unbefleckt von dem Gifte der Zeitſitten, ungereizt von dem Glanze der Demagogik, mit der hehren Begeiſterung für die Natur im Groſsen das theilnehmende Gefühl der menſchlichſten Freude an der unverdorbenen Natur der fröhlichen Kinderwelt *) verband; ſo

*) Auf ihren Frohſinn ging noch ſcheidend ſein letzter Wunſch. Diog. 2, 14. Ueber des eignen Sohnes Verluſt ermuthigte den Naturbeobachter der Gedanke: ᾔδειν θνητον γεννησας. Plutarch.

ſo blieb jene Würde der Geſinnung auch da noch ſichtbar, wo er in der frühern Wahrnehmung des nie wankenden Ganges der Naturgeſetze einen Troſt für die einſame Verödung als Vater finden konnte. Beſonders war es dieſer letztere, unten bemerkte Grundſatz, aus welchem noch ſpäterhin die Stoiker ein ſeltnes Muſter weiſer Faſſung laſen. *) Mit welchem unerſchrockenen Sinne, aus ſeinem erſten Vaterlande mehrfach verſchlagen, dann auch dem zweiten entriſſen, er einen weltbürgerlichen Gleichmuth in ſich ſtärkte, dies verräth noch ſeine letzte Aeuſſerung über die gleiche Erleichterung des Hinganges zum Hades auf jeder Stelle der Erde; indeſs die vergänglichen Trümmer des aus Europa verſtoſsenen und von den Lampſakenern noch hochgeachteten Mannes Aſien in ſeinen mütterlichen Schooſs zurücknahm.

Sollte

Plutarch. de Ira cohib. Cic. Q. Tusc. 3. Ael. V. H. 3, 2. Val. M., Stob.

*) Panaetios bei d. Plutarch. a. a. O. Vgl. Simplic. zu d. Epictet Enchirid. K. 22.

Sollte nun des Anaxagoras Streben nach einer höhern Verklärung der Urſache der Weltordnung aus dem Standpuncte ſpäterer reinerer Vorſtellungen von der Gottheit beurtheilt werden, ſo dürſte ſich im Ueberblick aller innern und äuſsern Beſtimmungen ſeines wie des Zeit-Geiſtes folgendes Reſultat ergeben. „Anaxagoras ſuchte das *Göttliche* theils ohne es unter dieſem Namen zu wollen, da das gemeinhin ſo benannte θειον, welches auch Sokrates und ſeine Schule mit θεος und θεοι ſo oft identiſiren, ihm nicht erſchöpfend genug zur Bezeichnung eines Anordners des Alls ſchien, theils ohne es ſich hinreichend deutlich zu geſtehen, weder daſs er es zugleich ſuche, daher er es auch nur einſeitig finden konnte, noch daſs er in jener Intelligenz noch etwas mehr als einen Urheber und *Regler phyſiſcher* Ordnung entdeckt habe. Er unterlag jenem Beſtreben einmal als Philoſoph *theoretiſch*, inſofern er das Befugniſs nicht zu prüfen für nöthig erachtete, jenes höchſte Princip auſſer und über der Welt denken und behaupten zu dürfen, welches er deshalb eben ſo oft nachhero in der Welt wiedergefunden zu haben,

mithin

mithin auch in ſie hinabziehen zu können ſich erlaubt hielt, als er es ohne weitere Anſprüche in ſich ſelbſt und zwar als das Untrüglichſte, Allvermögendſte und Thätigſte zu ahnden glaubte. Dann aber als Bürger *politiſch*, ſo fern ſein Zeitgeiſt nicht an die Ueberzeugung reichte, daſs das wahre Göttliche weder Jemand leugnen *könne*, wenn er auch das für Menſchennamen Unerreichbare unter einer andern Form, namentlich unter dem höchſten menſchlichen Charakter, der Vernunft (hätte er auch dieſe noch nicht als *ausſchlieſſend* unterſcheidenden Charakter des Menſchen deutlich erkannt und als Phyſiker zugleich in der Organiſation, den Händen geſucht) gefunden zu haben hofte, noch auch ohne unnatürliche Selbſtverleugnung aus der ſich jetzt erſt ſchärſer ſelbſt ahndenden Vernunft und ihren Forderungen zu verweiſen vermogte. Und wenn er ja noch *phyſiſch* mit ſeinem von den Mühen eines oft geſtörten äuſſern Lebens angegriffenen Körper unterlag, ſo unterlag er nicht *praktiſch* als ſeiner ſelbſt mächtiger Menſch, der hohen Reſignation eingedenk, über Stürme der Zeiten und die noch gefährlichern Klippen herr-

ſchender Selbſtſucht und Verderbtheit ſich durch dieſelbe Ahndung ſeiner Vernunft gerettet und höher geſtärkt zu haben, welche ihm die Erſcheinungen des Himmels und der Natur überhaupt mit einer Art von begeiſterter Liebe *) und der ſtillen Andacht eines gleichſam in ſich ſelbſt zurückgeſcheuchten und dem irdiſchen Vaterlande entrückten Gemüths, als Theile eines groſsen Ganzen, aus dem ein Geiſt der Ordnung leuchte, betrachten und mit dem erhabnen Bewuſstſein, dieſe Ordnung nicht vorſätzlich verkannt oder vermeſſen verletzt zu haben, deutlicher oder dunkler vereinen lieſs.

Berechnete man endlich die mehr oder minder mittelbare *Wirkung*, welche die Erſcheinung des Anaxagoras *auf ſeinen Zeitgeiſt* ſowohl als auf die *folgende Generation* haben mogte, ſo würde man den Eindruck ſeines in Athen öffentlich erduldeten Schickſals leicht von den Folgen der in ſeinen Schriften dargeſtellten Grundſätze da unterſcheiden können, wo nicht beide Beſtimmungen in ein-

*) Vgl. Cic. T. Q. 5, 39. Diog. 2, 6. Photii Bibl. p. 581. ed. Aug. 1601.

einander flossen. Daſs ſeine Meinungen verbreitet wurden, verbürgen mehrere Spuren derſelben in den Schülern und Nachfolgern deſſelben, daſs man ſie aber in Athen noch ſpäterhin als bedenklich und gefährlich anſahe, zeigt ſchon der Umſtand, daſs Melitos deſſen Aeuſſerung von der Sonne und dem Monde dem von ihm angeklagten Sokrates vorwerfen wollte, und daſs ſeine Theorie von der Mondverfinſterung langehin nur insgeheim verbreitet werden durfte. *) *Sokrates* ſelbſt hatte nicht nur an mehrern einzelnen Behauptungen des Philoſophen Anſtoſs genommen, ſondern ſollte auch nach der Platoniſchen Apologie jene aſtronomiſchen Hypotheſen gegen Melitos öffentlich für ungereimt erklärt haben. Auch in der

Schule

*) Platons Apol. d. Sokr. S. 61. — Plutarch. Leb. d. Nik. S. 393. Ὁ γαρ πρωτος σαφεστατον τε παντων κ. θαρραλεωτατον περι σεληνης καταυγασμον κ. σκιας λογον εἰς γραφην καταθεμενος Α., οὐτ' αὐτος ἦν παλαιος, οὐτε ὁ λογος ἐνδοξος, ἀλλ' ἀποῤῥητος ἐτι, δι' ὀλιγων κ. μετ' εὐλαβειας τινος, ἠπιστεως βαδιζων.

Schule desselben blieb ein Bedürfniss wiederholter Aeusserungen gegen seine kühne Meinung von dem Helios (Xenophon Memor. Socr. 4, 7. u. Platon de Leg. 7, 388.), ja die von *Platon* geäusserten Grundsätze liessen vermuthen, dass er selbst als Gesetzgeber das frühere Verfahren gegen ihn gebilligt haben würde, wenn er ihn auch nicht gleich den μοχθηροῖς (Leg. 10. S. 68) beizählte. Es erhellt jedoch bald, dass Sokrates und seine Freunde zu solchen, oft sogar starken Gegenerinnerungen am meisten durch den *Misbrauch* bestimmt wurden, den ihre Zeitgenossen und insbesondere die jüngere Classe der Athenienser von jener verdächtig gewordenen Erklärung zu machen anfingen, insofern sie neben der Nichtgöttlichkeit der Gestirne zugleich zu behaupten wagten, dass die in irdischen Staub verwandelten Götter sich um menschliche Dinge nicht bekümmerten. *) Auch hat es allerdings den

*) Nicht nur läßt Platon den Sokrates in jener Stelle der Apologie andeuten, wie leicht Jünglinge sich die Kenntniss jener Leh-

den Anſchein, daſs eben jene erſt von den Leitern des Volks bei der Anklage des Anaxagoras ſeinen Naturerklärungen beſtimmt und öffentlich *aufgedrungene* Beziehung auf die Volksgötter nun erſt den Zeitgeiſt auf die in ſeinen Schriften mit den Gegenſtänden des Cultus auch nur ſcheinbar zuſammenhängenden Aeuſserungen ausſchlieſſender gerichtet und manchen Köpfen die ernſtere und abſichtliche, wenn auch mannichfaltigere Combination der Phyſik und Theologie, ja ſelbſt die Herabſetzung der Objecte der letztern unter die Geſetze der Natur und unter noch willkührlichere Einrichtungen früherer Geſetzgeber mehr erleichtert oder entlockt habe. Auf der einen Seite ſehen wir jetzt die kühnern Hypotheſen eines Prodikos, Kritias und Euhemeros über den

Lehren, auch ohne ſein Zuthun, verſchaffen konnten, ſondern er ſelbſt nennt mit der obigen Angabe ausdrücklich die ἀνθρώπους νέους in d. merkwürdigen Stelle de Leg. 10. S. 69.

den Urſprung der Begriffe von den Göttern nach einander hervortreten, auf den andern dagegen die mildernden Anſichten des Sokrates, Platons und andrer Veredler jener Vorſtellungen deſto ſchneller entkeimen. Sollte vielleicht *Socrates* durch die Folgerungen oder Reſultate, die man aus den, ohnehin misgedeuteten, naturphiloſophiſchen Unterſuchungen des Anaxagoras zog, von ähnlichen Verſuchen abgeſchreckt worden ſeyn, ſo hatte er doch nach jener Stelle der Apologie nicht nur deſſen Schriften geleſen und öffentlich bekannt, daſs ſie voll von ſolchen ihm vorgeworfenen Behauptungen wären, ſondern auch ſelbſt öftrer von Naturbeobachtungen Gebrauch gemacht, und mit den Zwecken eines Weltbaumeiſters verbunden, zu welchen Anſichten Anaxagoras gewiſs vorzüglich vorbereitete. Gewiſs zählte auch *Platon*, wenn er aus Beſorgniſs eines praktiſchen Misbrauches noch mehr als der einer theoretiſchen Misdeutung ſeinen Vortrag zugleich ſorgſamer abwog, den A. unter jene, die mit dem μη νεμιζειν τους θεους dennoch innige Achtung ihrer ſittlichen Anlagen verbanden (ſ. de Leg. 10. S. 114);

ja er durfte fogar die Lebre von dem geregeltern Laufe der Sonne und Planeten ausſprechen, wenn er ſie auch unter dem Namen der θεων των κατ' οὐρανον (de Leg. 7, 390.) aufführte. Daſs *Ariſtoteles*, bei manchen bemerkten Widerſprüchen in dem Syſtem des Philoſophen, dennoch die unbefangene *Nüchternheit* der Vernunft deſſelben anerkennen würde, lieſs ſich von ihm erwarten. Hätte aber das Schickſal des Anaxagoras in Athen die Fortſchritte der *Gebildetern* in der Aſtronomie wirklich gehemmt, ſo konnte ſeine ganze Lehre, die der Naturphiloſoph ſelbſt als ſolcher mit praktiſchen Grundſätzen nicht unmittelbar verbunden hatte, ohnehin nicht ſogleich ein *nationales* Eigenthum werden, ſo oft auch die Nation ſelbſt bei des Perikles Namen ſich an ihn erinnern muſste. Daſs die Nachwelt gegen ihn gerecht war, begründen mehrere bekannte rühmliche Erwähnungen deſſelben in ſpätern Zeiten, und Plutarchos durfte ſchon als zugeſtanden vorausſetzen, daſs den Anaxagoras ſein Schickſal nicht ſchänden konnte, da Edle Alles zieme (de Profect. virt. ſent. S. 315. T. VI. μητε εἱργμον 'Αναξαγορου ὑποδειμαινωμεν· vgl. d. Epigr.

Epigr. auf den Wahrheitsforscher in der Antholog. S. 226. n. 115. T. 4. Jak.) War es dennoch schon einem Sokrates und Platon möglich, den Weisen von Klazomenä in Manchem zu verkennen, desto mehr scheidet der Verf. von ihm mit dem Wunsche, ihm weder zu viel, noch zu wenig, sondern nur *genug gethan* zu haben.